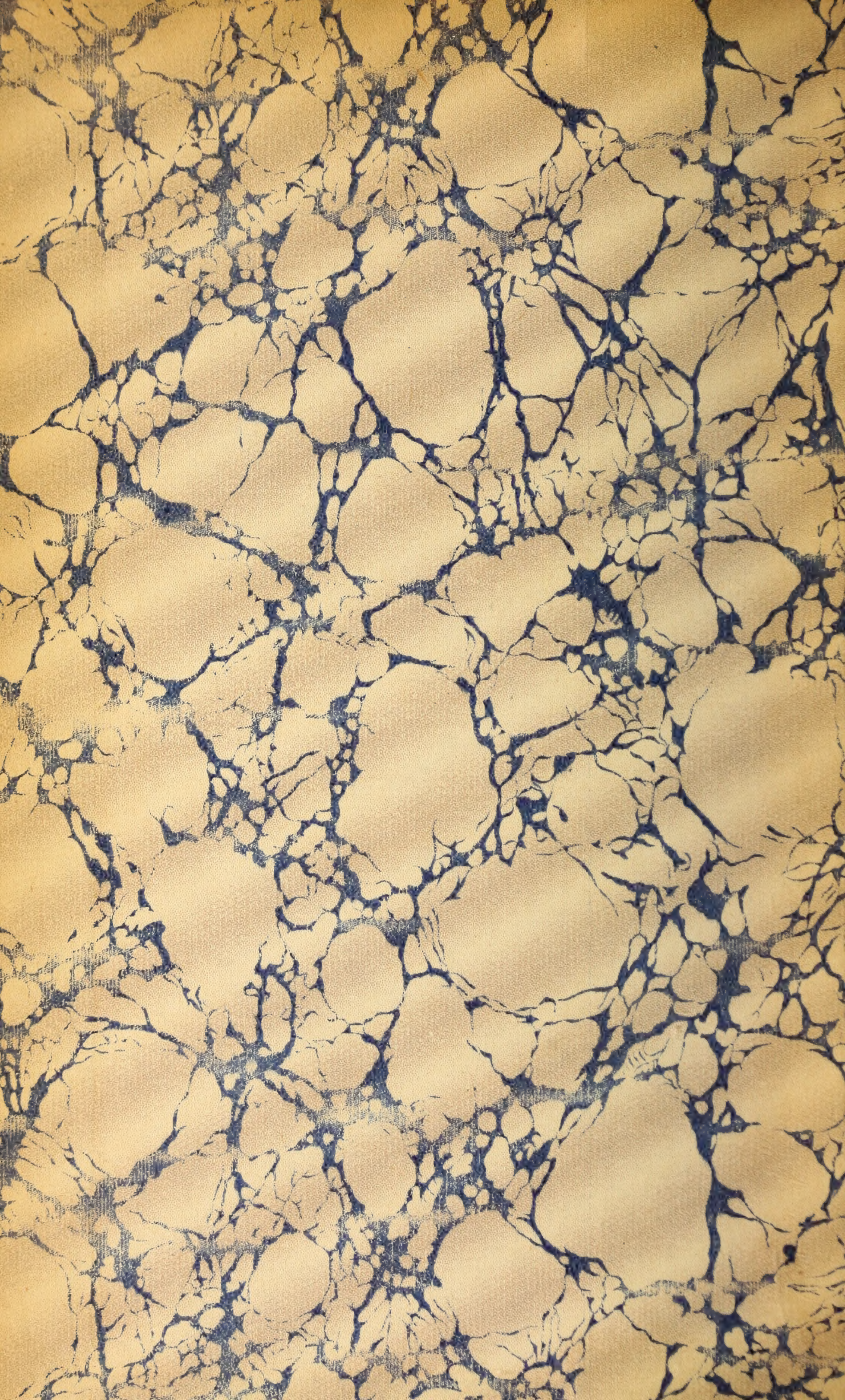
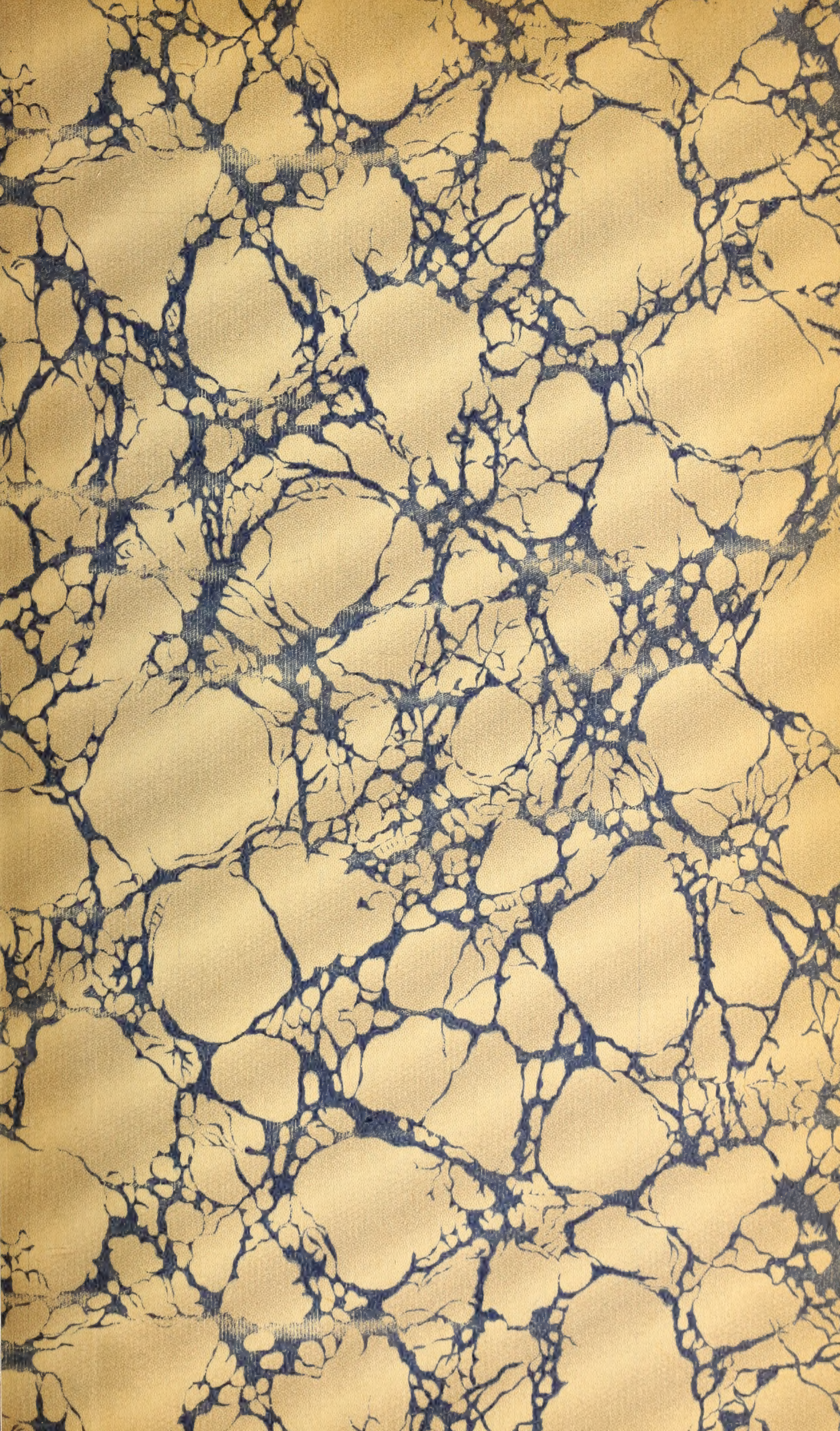

3 1761 09701639 8





COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

LEIBNIZ

ET

L'ORGANISATION RELIGIEUSE

DE LA TERRE

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

PAR

JEAN BARUZI

AVEC UN FAC-SIMILE

Ouvrage couronné par l'Académie française

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1907

LEIBNIZ

ET L'ORGANISATION RELIGIEUSE DE LA TERRE

LEIBNIZ

ET

L'ORGANISATION RELIGIEUSE DE LA TERRE

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

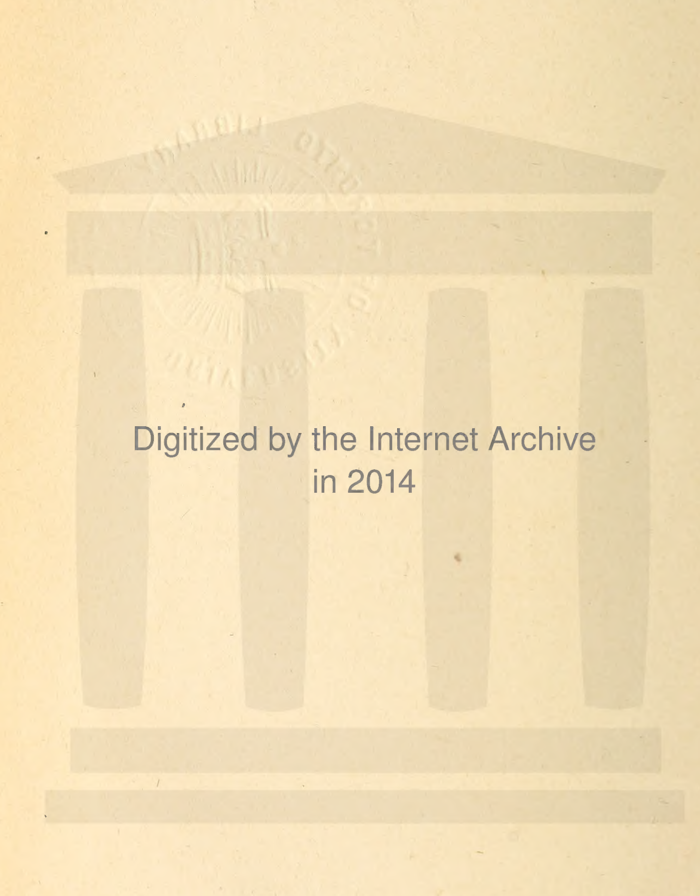
PAR

JEAN BARUZI

AVEC UN FAC-SIMILE

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1907



A

MONSIEUR ÉMILE BOUTROUX

MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE PARIS

Hommage respectueux.

A MON AMI A. DE MONTRICHARD

PREMIÈRE PARTIE

L'EXPANSION VERS L'ORIENT

L'EXPANSION VERS L'ORIENT

Leibniz fut hanté par l'Orient. Constamment, il fut soucieux de l'atteindre, de le pénétrer, et comme d'y transporter l'Europe. Le projet de conquête de l'Égypte, les plans proposés à Pierre le Grand, les encouragements donnés aux missions des Jésuites, formulent diversement un rêve identique.

Sans doute, nul lien, d'abord, ne semble saisissable entre une conquête de l'Égypte et telle conversion catholique, réalisée par des Jésuites, au cœur de l'Empire chinois. Mais pour Leibniz l'œuvre à créer est unique : Agrandir le monde et relier des terres, que les entraves naturelles ont séparées. Or, dans la pratique, n'est-il pas nécessaire de se tourner vers les Puissants ? Seuls ils gardent le privilège de pouvoir modifier brusquement la réalité, tandis que délaissée elle varie d'une manière continue mais indéfiniment lente.

Voilà pourquoi en Louis XIV, en les Jésuites, en Pierre le Grand, Leibniz paraît avoir cherché ou reconnu les multiples interprètes d'une unique Volonté.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉGYPTE[1]

> « Vouloir soumettre par les armes des nations civilisées et belliqueuses en même temps que ferventes de liberté, telles que le sont la plupart des nations européennes ; la chose est non seulement impie, mais insensée[2]. »

Leibniz ne songea pas à la conquête de l'Égypte tout à coup et par hasard en 1672. « Il y a quatre ans », dit-il, « que ce projet vint en mon esprit, alors que je méditais... sur la souveraineté générale et sur l'état du monde, et que

1. Sources. — 1° Textes. — Bibliothèque royale de Hanovre : *Allgemeine Geschichte*, vol. III, 334 f[os] publiés par Klopp, *Die Werke von Leibniz : Erste Reihe : Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, Hannover 1864-84, 11 vol. in-8° (Cf. ici t. II), et par Foucher de Careil : *Œuvres de Leibniz publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux*. Paris, 1859-1875, 7 vol. in-8°. (Cf. ici t. V.)

Ces deux éditions sont dépourvues de critique ; mais l'édition Klopp est plus soignée et plus riche de documents. Je renvoie, pour la très difficile critique du texte, à l'ouvrage en préparation de M. le D[r] Paul Ritter, lequel reconstituera l'*ordre* des fragments, d'après lui méconnu par Klopp et F. de Careil. L'œuvre de Leibniz serait, à ses yeux, restée toujours fragmentaire. Quoi qu'il en soit, l'édition Klopp est actuellement la seule source sûre. Elle nous donne le texte latin de Leibniz, texte dont Foucher de Careil présente une traduction tellement inexacte qu'on ne saurait la consulter sans précautions. Toutes les citations relatives au texte même du projet seront faites d'après Klopp.

2° Textes complémentaires : A : *Lettres autographes de Leibniz au baron de Boineburg et au gendre de celui-ci, Melchior-Friedrich von Schönborn, années* 1672-73, lettres retrouvées dans les archives du comte de Schönborn, et mises par l'Académie de Berlin à la seule disposition de ceux qui préparent l'édition définitive de Leibniz. [Renseignements obligeamment communiqués par M. Ritter]. — B : *Archives du ministère des Affaires Étrangères* à Paris, α *Fonds Mayence* : *passim*, principalement I[er] Supplément, et tomes VII, XI et XII ; β *Fonds Turquie* : t. VII, Mémoire de Colbert du

2. Klopp, éd. cit., t. II, p. 221 : « Armis subjugare velle cultas et bellicosas simul et amantes libertatis gentes, quales sunt pleræque Europææ, res est non impia tantum, sed et inepta ».

j'examinais ce qui, en partant du présent, paraissait devoir être souhaité et préféré pour l'avenir [1]. »

Institutions surannées et destinées à la mort ; forces durables et dignes d'être fécondées ; Leibniz, en effet, dès l'âge de vingt et un ans, obtint de saisir nettement ces deux mondes en présence.

Son enfance et sa première jeunesse ne l'y avaient point préparé. Elles furent politiquement nulles. Mais quand, à vingt ans, il décide de quitter sa ville natale, « trouvant indigne d'un jeune homme de demeurer attaché à une place déterminée », il montre qu'une banale vie d'étudiant sera désormais inférieure à son rêve [2]. Bientôt après, pareillement, il refuse de suppléer un professeur de l'Université d'Altdorf [3].

D'une existence toute doctrinale, monotone et qui se confine, il ne se peut point satisfaire.

22 août 1665, F^os 197 et suiv. et F^os 205 et suiv. — C : *Archives de la Marine*, vol. B 7, 51 et 7, 54 [Cf. Albert Vandal : *Louis XIV et l'Égypte*, Paris, 1889, pp. 48 et 51]. — *D* : *Bedenken... Securitas publica*, texte allemand et trad. française ap. F. de Careil, t. VI ; *la traduction doit être contrôlée avec soin*. Le texte allemand est donné par Klopp, éd. cit., t. Ier.

Livres. — Sur Colbert et l'Égypte, cf. des documents in Clément : *Lettres, Instructions et Mémoires de Colbert*, t. II, IIe partie, pp. 449 sqq. et 491 sqq. et *passim* ; Depping : *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV* (*Coll. de Docum. inéd. s. l'Hist. de France*), 1re série, t. III, Paris, 1852 ; Albert Vandal, *Louis XIV et l'Egypte*, opuscule cité ; et Lavisse : *Histoire de France*, t. VII, 1re partie, p. 233 sqq. Paris, 1905, in-8°. — Sur les circonstances historiques du projet de Leibniz, cf. Guhrauer, *Kurmainz in der Epoche* 1672, Hamburg, 1839. L'introduction de F. de Careil, t. V, est déclamatoire et vieillie ; celle de Klopp, t. II, contient des renseignements intéressants.

1. Klopp, t. II, p. 213 : « Mihi tamen quadriennio abhinc in mentem ex eo venit, quod de summa rerum statuque Orbis... cogitans, et quid ex præsentibus in futurum vel optandum esse videatur, deliberans, comperi tandem... »

2. Guhrauer, *G. W. Freiherr von Leibnitz : Eine Biographie*, Breslau, 2 vol. in-12, 1846. Cf. t. I, p. 40. Leibniz venait d'être refusé par l'Université de Leipzig au doctorat en droit.

3. Id., t. I, p. 44. (Après son succès à l'Université d'Altdorf, qu'il raconte avec une emphase curieuse.) Automne 1666.

Dès lors, il commence de voyager. A Nürnberg, au printemps de l'année 1667, secrétaire de la confrérie des Rose-Croix, il rencontre un diplomate important, lui-même alchimiste, Johann-Christian von Boineburg[1]. Il est emmené à Francfort, mêlé aux affaires de Bavière [2]. Trois années se passent durant lesquelles il s'instruit politiquement. Enfin, en 1670, il est chargé d'une mission d'homme d'État. En trois jours, les 6, 7 et 8 août[3], en présence des Électeurs de Mayence et de Trèves, il écrit un projet de réorganisation de l'Empire. Pour faire œuvre féconde en pareil cas, il faut *voir* : Leibniz, en ces jours-là, eut la vision concrète de la réalité immédiate.

Il subit des influences. Boineburg appartenait sans doute au parti novateur, qui, formé par les écrits de Samuel von Pufendorf, prétendait non dissoudre l'Empire, mais réduire l'Empereur à n'être qu'un membre parmi d'autres membres, les représentants des États. Or, pareillement, l'écrit de Leibniz, apologie verbale de l'Empire, est une tentative réelle d'unité proprement germanique. Leibniz y accorde encore l'Allemagne avec l'Empire romain. Il ne sacrifie pas, et ne sacrifiera peut-être jamais, le rêve du Saint-Empire.

1. Nos renseignements sur ce point capital de la biographie de Leibniz nous viennent seulement d'une vague indication de son médiocre secrétaire Eckhart: Cf. *Des seel. Herrn von Leibniz Lebenslauf*, 1717, in *Murr's Journal zur Kunstgeschichte und allgemeinen Litteratur*. Nürnberg, 1779, t. VII, p. 140. — La rencontre se fit, d'après les sources contemporaines, soit par hasard dans un café, soit grâce à des relations d'alchimistes. Guhrauer ne peut naturellement que reproduire les deux mêmes hypothèses. — Je reviens plus loin sur la question très importante de Leibniz alchimiste. Cf. IIe partie, chap. 1er, pp. 209-213.

2. Cette rencontre fut également déterminante de l'activité religieuse de Leibniz. (Cf. IIe partie, ch. 1er). On s'apercevra d'ailleurs, de plus en plus, que toutes les « vocations » de Leibniz se décidèrent presque au même moment.

3. « Triduo composui Sualbaci d. 6. 7. 8. Augusti st. n. 1670 praesente Boineburgio. L. » (Cf. Klopp, éd. cit., t. Ier, p. 193. Note de Leibniz.)

Mais il le sait nourrir de multiples ambitions, précises et immédiatement réalisables.

L'Allemagne est presque anéantie : Comment se relèvera-t-elle ? Sera-ce par le moyen banal d'une alliance étrangère ? Mais à quoi sert de s'allier si l'on est faible ? La force viendra du dehors, donc sera oppressive[1]. Il faut s'allier du dedans, c'est-à-dire s'unir. Chaque État de l'Empire entrera dans l'alliance, aura droit de vote et de séance ; on organisera des représentations de comices qui remédieront aux vices de la constitution impériale. Dans ces comices, l'Empereur votera deux fois, — comme souverain autrichien et comme roi de Bohême, — mais non comme Empereur. « Fondement conforme à la nature, « dit Leibniz. » Car, en toute société, doit revenir à chacun une puissance égale à la contribution qu'il apporte ; par suite, des inégaux, mais qui contribuent pour une égale part, doivent valablement être tenus pour égaux[2]. » « Là-dessous est caché, « ajoute-t-il, » un des plus sérieux problèmes politiques[3] » : celui même de l'égalité des droits entre des hommes dont les puissances sont inégales. Leibniz n'écrit à ce sujet que quelques mots, mais riches de pressentiments et comme de prolongements possibles. On ne trahirait point, en effet, mais on poursuivrait seulement sa pensée, en disant que l'égalité politique s'établit, lorsque l'on ne considère plus en l'homme la force effective et indivi-

1. F. de Careil, éd. cit., t. VI. *Bedenken welchergestalt Securitas publica interna et externa... auf festen Fusz zu stellen*, p. 50. Par. 35.

2. Id., t. VI, p. 116. « Dieses Fundament ist naturgemäsz. Denn in einer jeden Societät jedem so viel Macht gebühret, als er beiträgt, und daher auch Ungleiche, die dort ein Gleiches beitragen, billig für gleich gehalten werden. » Par. 80.

3. F. de Careil, éd. cit., t. VI, p. 116. Par. 80 : « Es steckt aber dahinter ein nicht geringer politischer Griff. »

duelle, — celle qu'il garde et dépense pour soi, et qui est sa jouissance et son privilège ; — mais lorsque l'on tient compte, au contraire, en lui, de la force abstraite et sociale, — celle qu'il abandonne à un ensemble. A l'origine du droit de suffrage se dissimulerait ainsi, non, comme nous le croyons le plus souvent, une affirmation de la puissance personnelle, mais un acte religieux de renoncement à cette puissance.

Un égal consentement des inégales puissances! Par là seulement se pourra constituer « l'alliance » intérieure, de qui Leibniz attend le renouvellement de l'Empire. Dès lors, l'Allemagne unie cessera d'être attractive de tous les rêves de monarchie universelle. L'Europe conquerra le repos, et cherchera *ailleurs* de quoi satisfaire à son ardeur créatrice.

Déjà Sully, dans le *Discours des choses prédites par le roi Henri le Grand*[1], réclamait que les Allemands s'unissent « premièrement entre eux-mesmes ». Il les conjurait de se réconcilier « sans délay, remise ny temporisement avec leurs antiens, loiaux et courageux amis et aliés, lesquels ne faisoient autres fois qu'un seul corps de domination..., le nom des Germains, des Gaulois et des Francs n'estant que comme une seule nation soubs Charlesmaigne ». Il leur demandait de se défier de cette maison d'Autriche, « faicte de pièces rapportées » ; et il en appelait à la « grande et martiale Germanie ».

De même ici, en dépit des formules prudentes, Leibniz donne un plan d'union proprement germanique. Sans doute il ne parle pas et ne consentirait probablement pas à parler

1. *Notices et documents publiés par la Société de l'Histoire de France, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation.* Paris, 1884, in-8°, p. 406. (Texte publié par le marquis de Vogüé).

de l'identité possible des Germains et des Francs. Mais, tout comme Sully, il eût voulu former « un seul corps de République nommée très chrestienne[1] », où l'Europe eût cessé de « conspirer contre elle-même[2] », et se fût tournée contre le véritable ennemi héréditaire : le Barbare, l'Infidèle[3].

Telle est bien la genèse la plus profonde du projet leibnizien : *L'Europe cesserait de conspirer contre elle-même.*

La Suède et la Pologne, au lieu de se déchirer l'une l'autre, pénétreraient dans la Sibérie et la Tauride ; l'Angleterre et le Danemark conquerraient l'Amérique du Nord ; l'Espagne, l'Amérique du Sud ; la Hollande, l'Inde orientale ; la France s'attaquerait à l'Afrique « posée en face d'elle » et à l'Égypte[4].

Que ce plan se réalise : Alors, déclare Leibniz, s'accomplira le rêve de la Chrétienté, jadis formulé par certains Papes, qui voulurent unir tous les Puissants contre l'ennemi commun. Alors aussi on abandonnera l'espoir insensé de guerres intestines européennes : l'Angleterre et la Hollande se consacreront de plus en plus à leur destinée commerciale ; l'Espagne, enfin avertie de la stérilité des dominations lointaines en Europe, extériorisera son ambition. — Reste la France : Mais, comment Louis XIV, en face du désordre européen, ne comprendrait-il pas qu'il faut unir entre eux et avec lui tous

1. *Notices et documents publiés par la Société de l'Histoire de France, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation*. Paris, 1884, in-8°, p. 408.

2. F. de Careil, éd. cit., t. VI, p. 128 : « Ganz Europa wird sich zur Ruhe begeben in sich selbst zu wühlen aufhören ». Par. 88. Klopp écrit « wüten » (Cf. Klopp, éd. cit., t. I[er], p. 246).

3. Id. *Ibid.* Il s'agira alors d'agrandir le royaume du Christ (Christi Reich erweitern).

4. Substance des paragraphes 89 et 90. F. de Careil, éd. cit., t. VI, loc. cit.

les États, « pour le bien général et l'agrandissement de la puissance chrétienne[1] » ?

N'est-ce point le « Grand Dessein » ressaisi par Leibniz et projeté par lui sur l'Europe du XVIIe siècle[2] ?

Il est inutile de signaler prétentieusement le caractère vague et abstrait de ces vues théoriques. Leibniz lui-même avait conscience de décrire un état tout idéal. Mais, en fait, avant de rédiger son projet d'Égypte, il était en possession du schéma essentiel. Il le savait tout doctrinal ; car il devinait que cette France, à qui il confiait une mission « chrétienne », menaçait d'envahir l'Allemagne[3].

En effet, quelques mois plus tard, Louis XIV entre en Lorraine. Leibniz écrit nerveusement, et sans doute encore en quelques jours, la seconde partie des *Réflexions sur la Sécurité publique*[4].

Que peut-on opposer aux rêves probables de Louis XIV? Ne faut-il pas d'abord lui montrer quel est le vrai intérêt de la France? A cela travaille Leibniz. Déjà, d'ailleurs, en philosophe épris de réalité concrète et de politique précise, il ne cherche pas quel pourrait être d'une façon générale l'intérêt de la France ; si par exemple elle devenait une République. Il parle de cette France spéciale qui a à sa tête Louis XIV. Le rêve d'extension et de domination en est inséparable. Leibniz, d'ailleurs, sans doute bien informé, croyait, plus qu'il ne le veut dire, en la promesse secrète, faite par l'Électeur de Bavière, de contribuer à l'élection de Louis XIV

1. F. de Careil, éd. cit., t. VI, p. 137, § 99. « Zum gemeinen Besten und Erweiterung der christlichen Macht ».

2. Sur Leibniz et le « Grand Dessein » : Cf. plus loin p. 35.

3. *Securitas publica*. Première partie, *passim*.

4. Deuxième partie, publiée par F. de Careil, éd. cit., t. VI, p. 145-252, et datée du 21 novembre 1670.

comme Empereur[1]. Mais le rêve de domination universelle par la force armée est impraticable ; et Leibniz affirme que Louis XIV deviendrait plus facilement le maître de l'Europe par l'arbitrage suprême que par la monarchie universelle[2].

Arbitrage dont le succès est, pour ainsi dire, assuré. Leibniz regarde attentivement l'Europe à cette date. Où existe-t-il un pays capable de contredire un rêve d'arbitrage français? L'Allemagne est vacillante; l'Italie morcelée; l'Espagne près de se démembrer de nouveau; l'Angleterre à la veille de se lier à la politique française ; le Nord divisé et s'entre-déchirant, que ce soit la Suède, le Danemark, la Russie, la Pologne[3].

Dès lors, la France, pour obtenir l'arbitrage suprême, n'a besoin que de se fortifier elle-même et de diviser les autres[4]. Or, déjà ne commence-t-elle point à dompter les autres pays par leurs propres armes[5]? Pendant que s'amassent en elle « d'indicibles richesses », elle pénètre par la corruption les plus intimes secrets politiques.

Cette seconde partie des *Réflexions sur la sécurité publique* est datée du 21 novembre 1670. A la lire attentivement, on s'aperçoit que Leibniz est informé de tous les dangers qui menacent : le conflit entre le parlement anglais et Charles II; la probabilité d'un plan de réorganisation catholique en Angleterre, en dépit des volontés parlementaires; les traités secrets avec des princes allemands; le rôle passif des pro-

1. Traité secret de Louis XIV et de l'Electeur de Bavière, 17 février 1670.

2. Sur « l'arbitrage suprême ». Cf. plus loin, pp. 34 et suiv.

3. Résumé d'un remarquable passage, F. de Careil, éd. cit., t. VI, pp. 186-222 environ.

4. Id. p. 179 : « Sich stärken und andere theilen. » Par. 27.

5. Id. p. 187. Par. 33.

vinces allemandes rhénanes. Sans doute Leibniz propose des remèdes naïfs. Il conçoit un peu facilement l'Empire libéré des alliances oppressives et capable désormais d'une union intérieure. Il décrit de même d'une façon tout abstraite le rétablissement des villes hanséatiques et du plus sévère protectionnisme; il demande le développement des villes purement allemandes comme Nürnberg, « où les anciens costumes subsistent encore[1]. » Et de tout cela, pressent-il, peut surgir l'unité allemande.

Remèdes simplistes, certainement. Mais Leibniz sait très bien toute l'insuffisance de son plan. *Formellement* il le développe; mais déjà il s'attache *essentiellement* à un autre : le projet de conquête de l'Égypte est latent au-dessous de toutes les combinaisons indécises et moyennes. « Quant à l'Asie », écrit Leibniz, « je crois que si le roi de France possédait Constantinople et le Caire, tout l'Empire turc serait conquis en même temps. Et plût à Dieu qu'il cherchât un tel chemin vers la monarchie! mais il y a encore pour l'instant à ce sujet mauvaise apparence[2] ».

Sans doute, il est facile de dire que Leibniz a seulement songé, par ce projet depuis longtemps pressenti dans son œuvre, à détourner Louis XIV de toute ambition despotique

1. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. VI, p. 249. Par. 63.

2. F. de Careil, éd. cit., t. VI, pp. 167-68, Par. 19 : « Von Asien aber glaube selbst, dasz wenn der König in Frankreich Constantinopel und Cairo hätte, das ganze türkische Reich zugleich erobert seyn würde. Und wollte Gott er suchte einen solchen Weg zur Monarchie! Dazu aber noch zur Zeit schlechtes Ansehen. » La guerre contre l'Infidèle et la possibilité pour la France d'atteindre le Levant, l'Afrique et l'Égypte étaient déjà formulées dans la première partie de l'écrit, en août 1670. — Un an plus tard, Leibniz, écrivant au duc Jean-Frédéric, parlera de l'avantage d'une guerre au Levant. Ceux qui ont proposé cette guerre, dira-t-il, ont eu des visées plus religieuses que politiques, « und mehr gesagt, dasz mans thun solle, als wie mans thun solle. » [Cf. Klopp, *Die Werke von Leibniz...*, éd. cit., t. III, p. 261, et Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. 7 vol. in-4°. Berlin, 1875-90. Cf. t. Ier, p. 62.]

en Allemagne. Mais comment ne point saisir une origine plus véritable, et ne point discerner que ce projet tressaillit d'abord et s'élabora en une progressive vision de cette réalité concrète : l'Europe du XVIIe siècle? Leibniz commence de *voir* l'Europe en ces années 1670 et 1671. Dès lors, jusqu'à sa mort, il restera le politique philosophe, avide de chercher le sens des destinées nationales, passagères ou durables. Sachons donc que le projet d'Égypte ne dérive pas d'une fantaisie ou d'une angoisse patriotique : il surgit de la méditation même de l'Europe. Et comme toute force issue des choses, il contraint le monde à s'accorder avec lui.

Selon Leibniz, la conquête de l'Égypte produirait entre autres résultats l'anéantissement du danger turc. Ce danger turc, qui hantait alors les esprits, n'était pas tout à fait une métaphore, surtout pour un Allemand. Au XVIe siècle, l'Empire avait été fréquemment ravagé, et ceux même qui avaient considéré l'idée de croisade comme une folie de l'Église romaine reconnaissaient avec Luther la nécessité de la guerre turque[1] (1532). Des massacres presque permanents ensanglantaient la Transylvanie et la Hongrie, et le Sultan regardait l'Autriche comme sa tributaire.

Par suite, le rêve précis d'une guerre contre les Turcs peut être dit particulièrement germanique, et nombreuses seraient sans doute les influences immédiates qui déterminèrent Leibniz. Mais quel rapport établir entre cette menace pour l'Empire et un danger universel ou un danger français?

A cela les historiens répondent en général que la France

1. Cf. aussi, dès 1529, l'écrit de Luther intitulé : *Vom Krieg wider den Türken*, et, dans la littérature du même temps, les poèmes de Hans Sachs : *Wider den blutdürstigen Türken*, etc. cités par Schweitzer : *Etude sur la vie et les œuvres de Hans Sachs*, Paris, 1887, in-8°, pp. 101-102.

était depuis longtemps l'alliée de la Turquie et que par suite une guerre ouverte eût contredit une politique déjà vieille de plus d'un siècle. Le projet de Leibniz se serait opposé dès lors à la réalité concrète.

On ne peut nier pourtant que, malgré cette alliance, d'ailleurs clandestine, nos ambassadeurs, depuis Harlay de Sancy jusqu'à Nointel, furent, ou insultés, ou maltraités, ou emprisonnés. De plus, Louis XIV adhéra à une nouvelle Sainte Ligue ; des Français combattirent à Saint-Gothard (août 1664) et soutinrent les deux sièges de Candie en 1667 et 1668.

Faits bien contradictoires. Mais, comme il arrive toujours, la réalité était plus complexe que nos généralisations ignorantes.

En effet, au moment même où l'armée française combattait à Saint-Gothard, un émissaire partait à Constantinople pour justifier la conduite de la France[1].

C'est qu'alors s'inaugurait en France l'action personnelle d'un homme qui, devinant la valeur commercialement unique de l'Égypte, travaillait à maintenir et à perfectionner les rapports diplomatiques de la France et de la Turquie : Colbert, le 22 août 1665, en 1669, et enfin le 20 août 1671, chargeait les ambassadeurs d'obtenir que le Sultan favorisât le commerce français. Il espérait ensuite former des compagnies marchandes pourvues de magasins à Suez et en Égypte[2] et établir finalement un lien véritable entre l'Inde et l'Europe.

Sans doute les difficultés étaient presque écrasantes. En 1670, Nointel avait été fort mal reçu par le Sultan. Les diplo-

1. Cf. Albert Vandal, *Louis XIV et l'Égypte*. Paris, 1889, p. 11, opuscule cité.

2. Cf. *Archives des Affaires Étrangères*, *Fonds Turquie*, t. VII, folio 217 verso.

mates avaient été informés de l'affaire. S'opposerait-on délibérément au Sultan? Évidemment, déclare Colbert, si l'on rompt avec la Turquie, on adopte une attitude « plus haute[1] » mais on abandonne à jamais le commerce aux Anglais et aux Hollandais... Décision fut prise de ne faire revenir Nointel que si le Sultan se refusait à toute conciliation et à tout traité commercial. — Nous sommes en août 1671. — C'est à cette même date que Leibniz, sans doute averti de l'affaire Nointel, travaille directement à son projet. Malheureusement, Colbert ignorait les plans de Leibniz, Leibniz ceux de Colbert. Très distants d'un point de vue formel, ces plans sont essentiellement analogues. Ne nommons point ceux de Leibniz plus chimériques. Ils sont d'une réalisation plus complexe et se soucient moins des difficultés momentanées. Mais le dessein de Colbert, tout commercial, n'interdisait aucune ambition guerrière différente. Dès lors, le projet de Leibniz était condamné d'avance. Vers la fin de 1671, les Provinces rhénanes étaient averties officiellement de l'imminence d'une guerre française. Un document du 28 novembre 1671 contient ces mots : « L'intention de S. M. n'est autre que d'attaquer les Hollandais, pour les punir de leurs insolences qui, leur faisant oublier ce qu'ils sont, les font vouloir décider de toutes les affaires de l'Europe, et tyranniser toutes les nations dans le commerce pour satisfaire à leur avarice[2] ». Pourtant, Boineburg informe Louis XIV, le 20 janvier 1672, du projet de Leibniz. Il le décrit prétentieusement, l'affirme unique,

1. Mémoire cité de Colbert du 20 août 1671. Cf. *Collection des documents inédits sur l'Histoire de France*. Première série : *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, publiée par G. Depping, t. III, p. 535. Note 1. Paris, 1852, ouv. cit. Albert Vandal, opuscule cité, appendice, etc.

2. *Archives du ministère des Affaires Étrangères ; Fonds Mayence*, t. XI, olio 140, *Extrait de l'Instruction qui a été donnée de la part du roi à M. Heiss*. (*Inédit*.)

fatal pour les Hollandais; d'ailleurs, il ne donne que des détails vagues, et ne prononce pas le nom de l'Égypte[1]. Le désir de Leibniz était de garder le secret, incompatible peut-être, en pareil cas, même avec une correspondance chiffrée. Le 12 février, Pomponne répond de Saint-Germain : « J'ai eu l'honneur de rendre compte au roi... des mémoires... qui portent en général un avis très grand pour la gloire et l'avantage de S. M. sans qu'ils fassent voir par quels moyens il peut s'exécuter. Comme l'auteur s'est réservé... de s'en pouvoir déclarer lui-même, S. M. verra volontiers les ouvertures qu'il aurait à faire, soit qu'il veuille venir ici pour s'expliquer, soit qu'il veuille le faire par telle autre voie que vous jugerez à propos.[2] » Il termine en parlant de cette proposition « qui permet de si grandes choses.[3] »

Le 18 mars, Boineburg écrit de nouveau et annonce l'arrivée de Leibniz : « Voilà », dit-il, « celui que le roi a demandé... » et « qui, quoique l'apparence n'y soit pas, pourra fort bien effectuer ce qu'il promet, et dont je voudrais que les bonnes qualités fussent uniquement appliquées au service de S. M. pendant son séjour auprès de vous[4] ». Il espère que Leibniz pourra expliquer un projet qui paraît d'abord « insurmontable » ; l'affaire, d'ailleurs, doit « consister dans le dernier secret ». Que cet homme soit entretenu « sans bruit et sans discommodité ». Il est seul avec un valet[5]. Boineburg n'ajoutait pas que Leibniz arrivait à Paris, chargé également d'une mission financière[6].

1. F. de Careil, éd. cit., t. V, pp. 304-5.
2. Id., t. V, p. 312.
3. Id., t. V, p. 312.
4. Id., t. V, p. 313.
5. Id. *Ibid.*
6. Les volumes d'Archives du *Fonds Mayence*, aux *Affaires Étrangères*,

Mais ceci importe peu. Les projets de Leibniz, à cette époque, étaient multiples : à la fois personnels, diplomatiques et politiques. La question décisive est celle-ci : Leibniz fut-il reçu par Louis XIV ?

Les archives du ministère des *Affaires étrangères* ne paraissent pas devoir nous fournir une donnée positive. Pourtant, elles nous instruisent d'une autre mission : le baron de Schönborn, gendre de Boineburg, partit de Mayence pour Paris le 22 mars 1672[1]. Le détail serait sans valeur, si Schönborn n'eût été pourvu d'une mission importante. Or, Boineburg parle quelque part de la « souhaitable liaison dont M. de Schönborn jettera, s'il plaît à Dieu, de bons fondements à Paris », pour « le salut commun, aussi bien de l'Allemagne que de la France[2] ». Plus tard, nouveau voyage de Schönborn[3] pour offrir une médiation entre les États Généraux des Provinces Unies et Louis XIV, médiation d'autant plus nécessaire que la tranquillité est menacée plus

sont surchargés de réclamations pour paiements irréguliers. Cf., en ce qui concerne Leibniz et sa mission financière, le Ier supplément du *Fonds Mayence*, F° 46, *Lettre de Boineburg du 4 juin* 1672 : « J'avais chargé M. Leibnitz de vous offrir le mémoire ci-joint avec une très respectueuse instance... Mais la campagne étant survenue on n'y a pu rien faire... Puisque le sieur Leibnitz est encore à Paris, [il faut] supplier... le roi que S. M. agrée d'ordonner à M. Colbert qu'il prenne la peine de l'entendre ou de faire en sorte que M. Morel ou quelque autre l'entende sur cette petite supplication, dont la décision sera d'autant plus aisée, si on considère que le roi m'a accordé à moi et à mes héritiers, les revenus », etc. (*Inédit.*)

1. Cf. Klopp, éd. cit., t. II, p. 132 : Lettre de Boineburg à Morell. Cf. *Archives des Affaires Étrangères, Fonds Mayence*, t. XI, F° 188. — « M. de Schönborn partit d'ici le 22e pour Paris ». Lettre de Boineburg. (*Inédit.*)

2. *Archives des Affaires Étrangères, Fonds Mayence*, t. XI, Folio 188. Cf. Id., *Fonds Mayence*, t. XI, F° 174. Lettre de l'abbé de Gravel, 14 mars 1672. Cf. F° 175 *verso* : « la résolution que M. de Schönborn porte au roi de la part de l'Empereur ». — (Lettre du 14 mars de l'abbé de Gravel). Cf. aussi F° 183, dépêche de Versailles, du 21 mars. (*Inédit.*)

3. Voyage annoncé le 11 juillet 1672. *Arch. Affaires Étrangères, Fonds Mayence*, t. XI, F^os^ 261 sqq. (*Inédit.*)

que jamais « d'une triste désolation par les armes ottomanniques [1] ».

Il n'est donc pas impossible de saisir un rapport entre le voyage de Schönborn et celui de Leibniz. Or Schönborn, — un document l'atteste, — fut reçu à Versailles au commencement d'avril [2]. Leibniz obtint-il de même une audience? Jusqu'ici, aucune preuve n'a pu en être donnée. La chose elle-même, d'ailleurs, est relativement secondaire. Reçu ou non, Leibniz arrivait trop tard [3]. Admettons qu'il ait surtout

1. *Archives des Affaires Étrangères*, *Fonds Mayence*, t. XII, Folio 69, verso, 7 novembre 1672. (*Inédit.*)

2. Id., t. XI, Folio 191. Dépêche de Pomponne, 7 avril 1672. Les *Archives* contiennent de fréquentes mentions de Schönborn. Cf. p. ex. *Fonds Mayence*, t. XI, F° 202. — Schönborn rentra à Mayence vers le 14 mai. Cf. Id. t. XI, F° 210 : « il est arrivé ici mardi dernier. » (14 mai, Gravel). Le voyage du marquis de Feuquières à Mayence semble avoir été le pendant de celui de Schönborn à Paris. Cf. *Archives, Fonds Mayence*, t. XI, F^os 214, 227, etc. (*Inédit.*)

3. Il est possible que les lettres conservées dans les archives du comte de Schönborn nous instruisent à cet égard. [V. les *Sources*, p. 5, note 1]. En tout cas, dès maintenant, l'édition Klopp nous offre des textes fort curieux. Ce sont quelques lettres de Boineburg à Leibniz, écrites en style diplomatique. *La question d'Egypte est désignée par le chiffre* 6. Cf. par exemple (Klopp, éd. cit., t. II, p. 136) une lettre du 6 juin 1672 où Boineburg dit : « De 6 optem habere scriptionem tuam. Qæso cogita, ut perficiatur. G° aliquid dixi de 6 generalissime. Videtur approbari cum plausu. » D'après ce texte, Leibniz aurait à peine commencé la rédaction définitive de son mémoire à cette époque, c'est-à-dire le 6 *juin*, donc deux mois après son arrivée à Paris. Une autre lettre (Id., t. II, p. 141) datée du 7 novembre 1672 : « Litteras ultimas a te accepi 16 oct. datas. Accepi quoque plagulam unam breviarii de 6. De qua egi cum G. qui jam hic est. In mandatis dabo genero ut tecum agat supra illa et pro rerum habitu proponat. Res est in futuro, neque de pace despero... Pace coita, 6 non spernetur. Deus benedicat ! » Donc, *vers le 7 novembre seulement*, Boineburg reçoit le texte du sommaire du projet. Ainsi se justifierait la thèse dont le savant critique des manuscrits de Leibniz, M. Paul Ritter, a bien voulu me faire part. L'œuvre définitive de Leibniz ne fut en réalité jamais écrite ; nous possédons seulement une série de fragments plus ou moins riches.

Quant au « gendre » dont parle ici Boineburg, c'est le baron de Schönborn, dont le rôle fut sans doute important, ainsi que les documents d'archives cités plus haut l'ont prouvé. Un fragment allemand très curieux, publié par Klopp, semblerait indiquer que le voyage que Leibniz fit avec Schönborn à Londres fut également entrepris dans une intention politique. [Cf. Klopp, éd. cit., t. II p. 155]. Cf. encore d'autres lettres de Boineburg à Leibniz dans lesquelles on découvre des allusions au projet

travaillé à son Mémoire après l'affaire Nointel ; dès le mois de novembre 1671, il était informé, ainsi que les princes allemands, des intentions de Louis XIV. Arrivé à Paris vers la fin de mars, à peine avait-il le temps de solliciter une audience, que la guerre contre la Hollande était déclarée. L'acte de déclaration est du 6 avril[1].

Il serait vain de rechercher si Louis XIV eût été capable ou non d'exécuter les vues de Leibniz. Un fait seulement

désigné toujours par le chiffre 6. Lettres du 30 avril 1672 (Id., t. II, p. 134), du 3 juin 1672 (Id., t. II, p. 135), etc.

1. Reste un problème historique complexe, que l'on a généralement éludé. Le 21 juin 1672, Pomponne écrivait au marquis de Feuquières : « Je ne vous dis rien sur les projets d'une guerre sainte : mais vous savez qu'ils ont cessé d'être à la mode depuis Saint Louis. » (F. de Careil, éd. cit., t. V, p. 359) et *Archives des Aff. Étrangères. Fonds Mayence*, t. VII, F° 307, verso.

On dit que ce texte est la preuve évidente d'un refus de Louis XIV. Or, on ne s'aperçoit pas d'abord que, dans ce cas, on prouverait que Leibniz a réussi, soit directement, soit indirectement, à instruire Louis XIV, puisque, dans la première lettre, Boineburg ne donnait aucune indication précise.

Premier point. — Le second, c'est que très probablement cette phrase assez médiocre de Pomponne ne se rattache pas directement au projet de Leibniz lui-même. En effet, on a oublié de remarquer que cette lettre du 21 juin 1672, datée « *au camp de Dœsburg* », est une réponse à une lettre de Feuquières du 4 juin. Cette dernière lettre se trouve aux *Archives des Affaires Étrangères, Fonds Mayence*, t. VII, F°s 292 sqq. (Un extrait en a seulement paru in F. de Careil, t. V, p. 354.) Feuquières, après avoir fait de vagues réflexions sur la guerre franco-hollandaise, termine le récit de sa conversation avec l'Electeur de Mayence, en disant : « Après cela, Sire, il se mit sur un plus digne emploi des armes de V. M. *C'est à savoir contre les Infidèles*. Il m'en veut communiquer un projet ; et j'espère avant partir pouvoir en rendre quelque compte à V. M. » (*Archives* t. VII, *Fds Mayence*, F° 294). Dans sa réponse, Pomponne, après avoir adressé quelques compliments à Feuquières, répond, en un paragraphe de trois lignes, la formule citée plus haut. Or, il est possible qu'il réponde surtout ainsi à la lettre de Feuquières, laquelle, il est vrai, n'était pas étrangère au plan de Leibniz, puisque le projet de Leibniz ne lui fut pas entièrement personnel; mais on verra que Leibniz transposera le projet qui était pressenti autour de lui. Or, la formule latente de ce projet, étant banale, ne pouvait s'attirer qu'une réponse banale. De là, sans doute, la réponse de Pomponne.

La question reste mystérieuse ; et le fait qu'Antoine Arnauld soit obligé de recommander Leibniz à Arnauld de Pomponne, à la date du 12 septembre 1672 (Cf. Klopp., éd. cit. t. II, p. 139), rend la thèse de la réception de Leibniz par Louis XIV assez douteuse. En revanche, ailleurs Leibniz parle d'aller à Saint-Germain pour présenter au roi le fils de Boineburg (Id., t. II, p. 148 s. date).

est acquis : Leibniz, en s'inquiétant de la question d'Égypte, traduisait à la fois les angoisses traditionnelles devant le danger turc et le souci, à peine formulé jusqu'à lui, d'atteindre par la mer Rouge l'Extrême-Orient. S'il concevait que l'intérêt commercial surgit de conquêtes effectives, il ne se montrait pas pour cela chimérique ou hanté de ressouvenirs. Tout au contraire, son intuition de la guerre future s'affranchissait des rêves de monarchie universelle. Vision, qu'il importerait de ressaisir.

*
* *

Le plus souvent, on croit démontrer l'originalité d'un penseur politique, en le prouvant annonciateur de plusieurs siècles et même d'un avenir illimité. De la sorte facilement seraient énumérés ceux des rêves de Leibniz que notre temps à peine ébaucha. Mais un homme du XVIIe siècle ne peut être assimilé à un homme du XXe siècle qu'à l'aide de fausses analogies, tout extérieures. Au contraire, si l'on essaye de faire vivre en soi Leibniz, on saisit, au plus profond de lui-même, un perpétuel effort pour transposer et intégrer en son esprit la neuve vie diffuse d'un univers qui, de toute part, s'est élargi et se veut étreindre. Or combien parmi les hommes du XVIIe siècle furent incapables de méditer ainsi les conquêtes essentielles de la fin du Moyen Age ! En effet, la plupart des penseurs n'adaptent jamais leur esprit à la réalité matérielle nouvellement arrachée. Pourtant, des mondes inconnus furent découverts. Ne se doit-on pas affranchir des conceptions qui les précédèrent[1] ?

1. Cf. Clément, *Lettres, Instructions et Mémoires de Colbert*, ouv. cit. t. II, 1re partie, *Annexes*, pp. CCLXIII sqq. En 1664, dans un mémoire

Telle fut l'ambition de Leibniz. Toute sa vie, il chercha comment l'agrandissement du monde se peut traduire politiquement. Sera-ce par d'incessants voyages, désordonnés, peu praticables, et sans que soient ouvertes des routes décisives. La *vérité* de la terre réside-t-elle en l'égalité de toutes ses parties ? Ne faut-il pas scruter celles qui furent marquées d'un privilège ?

Malheureusement, l'Europe ne peut trouver en elle-même sa stabilité définitive. Une double exigence la travaille : elle est condamnée à la guerre ; et la paix est nécessaire à sa vraie vie.

En effet, toute guerre européenne est vaine, puisqu'elle ne peut aller juqu'aux limites. Sans doute une province est dominée ; mais alors qu'une autre est attaquée, la première se dérobe[1]. « Par la guerre entre Chrétiens ne peuvent être prises que d'infimes portions de territoire..., puisque l'expérience prouve que tout accroissement de puissance augmente aussitôt au dehors les défiances et les conspirations. D'où il suit qu'un roi tendant aux grandes choses... doit éviter autant que possible une telle manière d'accroître sa puissance. Car progresser ainsi, c'est s'assigner à soi-même des limites... [2] »

Sans doute, des difficultés subsistent en Europe : ambitions,

lu au Conseil de Commerce, Colbert insistait sur la grande révolution accomplie depuis les découvertes portugaises.

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 222 : « Didicit non solere apud christianos uno impetu acquiri regna, aut si occupaveris, retineri, concurrentibus cunctis ad impediendam rem tam perniciosæ consequentiæ, tam exitiosam publicæ quieti. »

2. Id., éd. cit. t. II, p. 222 : « Bello igitur inter Christianos non nisi particula regionum capi possunt, ... cum experimento constet omnem potentiæ accessionem aliorum suspiciones conspirationesque augere. Unde sequitur, Regem ad magna tendentem... hoc augendi imperii genus pro sapientia sua quantum licet, vitaturum esse. Nam sic progredi est sibi ipsi terminos præfigere ».

compétitions, rêves de monarchies universelles. Mais Leibniz travaille à arracher les conquérants à la hantise des ressouvenirs. Tous les hommes de guerre, avant et après le XVIIe siècle, ne surent pas renouveler à la fois la *forme* et la *matière* de la conquête. Or Leibniz écrit ces lignes décisives : « Vouloir soumettre par les armes des nations civilisées, en même temps que belliqueuses et ferventes de liberté, telles que le sont la plupart des nations européennes, la chose est non seulement impie, mais insensée [1]. »

Faut-il donc supprimer toute espérance guerrière ? Leibniz plutôt discerne que le monde est soumis, en vertu de lois nettement mécaniques, à des luttes grandissantes. Mais il appartient à l'esprit d'ordonner et de *modifier* des guerres, elles-mêmes dispersées et informes. Or, au XVIIe siècle, d'où pouvait surgir la guerre féconde ?

Leibniz, déjà presque hegelien, avait foi en la réalité des moments historiques. *Actuellement*, partout des terres neuves contiennent des richesses insoupçonnées. *Actuellement* donc, les guerres lointaines sont fécondes. La guerre contre les barbares apparaît nécessaire.

Où atteindrons-nous la barbarie ? Précisément à l'endroit où elle cause le plus fort dommage : en Égypte.

Est-ce un ressouvenir de guerre sacrée ? N'est-ce pas plu-

1. Klopp, t. II, p. 221. « Les bons princes », dit ailleurs Leibniz, « se souviennent toujours qu'ils... *ne conduisent pas des bêtes, mais des âmes que Dieu a rachetées de ce qu'il avait de plus précieux*, qu'il leur en demandera un compte rigoureux et *qu'une guerre injuste est presque le plus grand des crimes qui se puissent commettre.* » Non souligné par Leibniz. [Cf. Rommel, *Leibniz und der Landgraf Ernst von Hessen Rheinfels : Ein ungedruckter Briefwechsel*... Frankfurt-am-Main, 1847, 2 vol. in-12, v. ici t. Ier, p. 370]. Cf. surtout au sujet de l'inviolabilité de la personne humaine, cette admirable formule, comprise dans la « Méditation sur la notion commune de Justice », ap. Mollat : *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, 2e édition, Leipzig, 1893, p. 68. : « La propriété du corps d'un homme est à son âme, et ne lui saurait être ôtée, tant qu'il est en vie. »

tôt que la conquête des pays barbares n'apparaît pas partout identiquement féconde? Opprimée maintenant, l'Égypte disjoint les civilisations; libérée, elle reliera les mondes. L'Égypte est la terre élue.

Leibniz, parmi tant d'autres résultats, espère réaliser une délivrance, grâce à la guerre d'Égypte. En effet, la barbarie turque n'est que superficielle[1] : Trébizonde, Smyrne, Éphèse, les îles de Chypre, de Candie, de Chio, de Lesbos, de Lemnos, sont peuplées de chrétiens; la Mésopotamie, la Médie, le Kurdistan sont remplis d'Arméniens; l'Égypte, en son fonds primitif, est copte.

Dira-t-on que tous ces peuples sont indépendants de l'Égypte? Mais l'Égypte est le centre de l'Empire[2]. C'est d'elle que le Sultan extrait tout son trésor[3]. Du jour où elle céderait, toutes les révoltes, latentes çà et là, se produiraient[4]. Car tous ces peuples sont appelés à s'affranchir l'un après l'autre. En Bosnie, en Albanie, en « Curdie », les habitants sont malheureux, forcés, dans leur frayeur, de se réfugier loin des villages[5]. Des Mahométans eux-mêmes sont lassés de la domination turque. On voit les Arabes maltraités cacher leur roi dans le désert[6].

Et, à la tête de cet Empire est le gouvernement turc. On

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 333 : « Et ausim dicere minimum (nam alii plus dicunt), tertiam subditorum partem esse Christianos ».

2. Id., t. II, p. 291 : « Sed per canalem Ægypti pene unicum fluit hic torrens, cujus regio toti ottomanico imperio de maxima mercium parte prospicit. »

3. Id., t. II, pp. 226-230.

4. Id., t. II, p. 313 : « Subditos omnes, ausim dicere, miseros male contentos ad res novandas pronos, nec nisi hactenus desperatione successuum toties irritorum retentos esse. » Et p. 330 : « Audacter dico, flagrabit Turcia seditionibus, si volemus. » Cf. aussi p. 231.

5. Id., t. II, p. 339.

6. Id., t. II, p. 350. Cf. Victor Bérard, *Turcs et Arabes*, ap. *Revue de Paris*, 15 juin 1906, et *Vers la Mecque*. *Revue de Paris*, 1er et 15 août, 1er sept. 1906.

ne le peut tolérer en Europe. Le Sultan, esclave et fils d'esclave, n'a jamais combattu lui-même. Il ignore son Empire mais il peut faire mourir qui il veut. Les habitants désirent des richesses. En vue de quoi ? Ils l'ignorent. Seul, le faste religieux demeure, que le Sultan ne peut atteindre. Cet Empire est faible ; il se dépeuple ; les richesses du trésor impérial s'amassent, mais étouffent celui qui en est maître. On est au sein d'une irréalité tragique : « Il n'y a presque plus d'amour de l'homme pour l'homme[1]. »

Tous les peuples de cet Empire voudraient donc s'affranchir ; mais ils n'osent. « En leurs âmes serviles, à peine sorties de la prison et ignorant l'état du monde, il n'y a point de vastes desseins et de libres résolutions ; ils vivent comme au jour le jour ; et l'on dirait qu'ils jouent un rôle sur le théâtre[2]. » Nulle révolte ne fut définitive, parce que tout complice fut soupçonné dénonciateur[3]. C'est donc à nous, civilisés, — pense Leibniz, — de rendre permanentes et organisées ces révoltes fugitives et désordonnées : pachas, vizirs, janissaires, chrétiens, tous cherchent à détruire la tyrannie. Quand ils nous verront, ils se ranimeront. Car, dit Leibniz, « ils n'ignorent ni leur servitude ni notre liberté[4] ». Les peuples d'alentour, Numides, Abyssins[5], Arabes, seront avec nous. Leibniz songe également aux Perses, dont il veut utiliser la haine contre les Turcs. Cette hostilité était d'ailleurs

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 314. Amor « inter Turcas hominis erga hominem pene nullus est. » Sur l'importance de cette phrase, dans la pensée de Leibniz, cf. p. 43.

2. Id., t. II, p. 329. « Non sunt in servilibus animis et vix claustro egressis, et statum mundi ignorantibus, egregia quædam consilia et generosæ destinationes ; vivunt velut in diem, ac quasi in theatro personam agerent. »

3. Id., t. II, p. 193.

4. Id., t. II, p. 330.

5. Sur l'intuition du rôle possible de l'Abyssinie cf. plus loin ch. III, pp. 153-54, et Rommel, éd. cit., t. II, p. 122.

antérieure à l'Empire ottoman lui-même ; dès le IIIe siècle, la Perse, renaissant avec la dynastie sassanide, rêvait d'anéantir l'Empire d'Orient[1].

Dès lors, la guerre projetée par Leibniz est une guerre sacrée, d'autant plus pleinement sacrée qu'elle ne poursuit que des fins humaines et profanes. La libération du Saint-Sépulcre se trouve symbolisée, pourrait-on dire, dans la nature des choses par la libération des peuples opprimés. Ainsi, selon la doctrine future de Leibniz, la réalité externe est symbolique de l'essence. Non seulement, en effet, des ruines palestiniennes se dégageront ; mais une terre neuve et antique, maintenant violée, se ranimera[2] : l'Égypte.

Les vraies œuvres religieuses sont ainsi inséparables des vraies œuvres laïques.

Pourquoi Leibniz déclare-t-il la France actuellement désignée pour une telle libération ? Sans doute, la personne de Louis XIV fut en partie déterminante. Mais si, deux ans auparavant, Leibniz avait donné un rôle idéal à chaque pays et n'avait guère quitté, par suite, une chimérique abstraction, c'est que la France ne s'était pas encore révélée à lui. Or, maintenant, il l'isole des autres pays. Il lui reconnaît une mission que ne lui prescrit point seulement sa puissance, mais qu'exige le lien de sa prospérité à la paix générale de l'Europe. En fait, nous observons que la France est grande quand l'Europe est en paix, et qu'elle s'amoindrit dès que l'Europe se laisse gagner par une guerre[3]. Pourtant, la France

1. Cf. *Histoire générale du IVe siècle à nos jours* publiée sous la direction de E. Lavisse et A. Rambaud, t. Ier, p. 181. Paris, 1893, in-8°.

2. Klopp, éd. cit. t. II, p. 225 : « Si Ægyptus invadatur, bellum specie et applausu sacrum effectu fructuque, ipso quovis profano utilius erit, nec deserta illa ruinisque tantum nobilis Palestina, sed oculus regionum, mater frugum, sedes commerciorum acquiretur. »

3. Id., éd. cit., t. II, p. 224 : « Quiete Europæa durante, certum

actuelle croit que la guerre est seule productrice de progrès. Or, on pourrait presque dire que, pour elle, la paix, c'est la victoire. « La seule tranquillité suffirait », dit énergiquement Leibniz, « pour que ses voisins fussent affaiblis et pour que les richesses de ses sujets fussent démesurément accrues[1] ». En effet, pendant la paix, la France vaincra par son commerce[2]. Qu'au contraire une guerre commence, on verra toutes les nations s'unir, non seulement par des alliances, mais par des règlements de commerce, pour refuser les produits français[3].

Des considérations purement économiques nient donc la fécondité d'une guerre française en Europe. L'exemple de la France, prise comme pays symbolique, est d'ailleurs provisoire. Qu'un autre pays devienne la conscience de l'Europe, Leibniz évidemment lui imposera les mêmes devoirs. Mais, puisque la France veut actuellement surpasser d'autres nations civilisées, qu'elle ne rêve pas de les atteindre chez elles ; que plutôt elle les ruine là où elles ne sont pas, en prenant où elles ne prennent point. « La *France* », dit Leibniz, « *travaille à la ruine de la Hollande. Mais la Hollande*

est res gallicas semper in majus ire, bello intempestivo hic suscepto, minui. »

1. Id., t. II, p. 54. « Solam ergo quietem et debilitandis omnibus vicinis et augendis in immensum subditorum divitiis suffecturam. » Cf. id., p. 69 : « Progressu temporis esse desituros crescentibus per quietem Gallicis opibus. »

2. Id., t. II, p. 54. Cf. *Inédits : Politik und Volkswirthschaft*, fol. 203 où Leibniz raconte qu'ayant causé avec des personnes « de la première qualité de la basse Bretagne », il en apprit que la paix était nécessaire à toute la France, mais particulièrement à leur province, qui vit surtout de manufactures de lin. Tous les Inédits de Leibniz cités dans ce livre sont conservés à la Bibliothèque royale de Hanovre. Cf. *Appendice*.

3. Id., t. II, p. 224. « Francia... non amittet manufacturarum suarum gratiam, nisi nimia immaturaque aviditate alios ad conspirandum contra se, non fœderibus tantum, sed et legibus et commerciorum ordinatione coëgerit. » Cf. Correspondance *inédite* avec Krafft.

sera domptée en Égypte, où elle ne peut se défendre[1] ».

Conception neuve et subtile, trop géniale peut-être encore pour notre temps. Au XVII[e] siècle, par suite, elle n'eût pu paraître qu'absurde. Leibniz malgré tout la démontre. En fait, nous dit-il, les Hollandais possèdent le commerce du monde. Ils ont su attirer vers eux tous les ennemis de l'Espagne. Par la domination de Java, ils sont parvenus à maîtriser le commerce hispano-portugais en Extrême-Orient ; ils centralisent le commerce allemand : les marchands de Brême et de Hambourg sont ou Hollandais ou alliés des Hollandais. La population hollandaise s'accroît sans cesse de tous les exilés et opprimés des autres pays d'Europe : d'Espagne, vinrent les Juifs portugais ; de Pologne, les Sociniens bannis ; d'Angleterre, les ennemis de la Restauration. Les Hollandais seront invincibles tant qu'on ne leur arrachera pas le commerce des Indes orientales[2]. Or, quelle que soit la victoire qu'on remporte sur eux en Europe, ils le conserveront. D'autre part, une guerre en Extrême-Orient même est actuellement irréalisable. Seule donc, la conquête de l'Égypte peut ruiner les Hollandais.

Leibniz ne prétend point que Louis XIV s'engage dans une telle guerre sans avoir constitué tout un système d'alliances. L'Angleterre est, de tous les pays, celui dont il expose le plus faiblement la conduite possible. Quand il suppose les Anglais favorables, du jour où on leur promettra la moitié du commerce hollandais, il décrit une diplomatie assez sommaire[3]. Il est plus clairvoyant au sujet des autres

1. Klopp, éd. citée, t. II, p. 409. « Francia Hollandis ruinam molitur ; at Hollandia in Ægypto debellabitur, ubi se defendere non potest. »

2. Id., t. II, pp. 373-382.

3. Id., t. II, pp. 382-383.

peuples. Les Portugais, déclare-t-il, seront contenus par les Espagnols, qui se réjouiront certainement d'une expédition égyptienne. En effet, les Espagnols redoutent par-dessus tout les projets du Taffiletta, qui pourrait barrer Gibraltar et fermer définitivement la Méditerranée au monde océanique. Sans doute Leibniz parle avec quelque naïveté d'une expédition marocaine possible jusque vers Grenade[1]. Mais, quand il conçoit que l'occupation française de l'Égypte préparerait la puissance chrétienne dans toute l'Afrique septentrionale, il devance de plus de deux siècles la politique africaine dans laquelle encore nous nous débattons. Il continue d'envisager les divers intérêts nationaux. Naturellement, il songe à exploiter l'alliance de la Suède et de la France. « La nature », écrit-il, « semble avoir façonné les Suédois pour cette mécanique assez grossière, par laquelle sont vivifiées les guerres[2] ». Il analyse en cette nation une « lenteur profonde et soupçonneuse, l'obstination dans les desseins, l'arrogance envers ceux qui lui font obstacle[3] ». La Suède doit être à la fois utilisée et maintenue. Si en effet elle devient trop puissante, elle inquiétera la Pologne, la Moscovie, le Brandebourg.

De la Pologne il n'y a rien à craindre ; et même on peut espérer d'elle qu'elle s'alliera à notre lutte contre le Turc. Dès les premiers jours de sa vie intellectuelle, Leibniz s'était soucié de la Pologne. Plus tard, fasciné par Pierre le Grand, il la négligera. Mais, à l'âge de vingt-trois ans, lors de la succession de Jean Casimir, il rédige tout un plan de cons-

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 385.

2. Id., t. II, p. 387. « Gens... facta velut a natura ad mechanicam illam crassiorem, qua bella animantur. »

3. Id., *ibid.* « Lentor quidam profundus et suspiciosus, pertinacia cœptorum, insolentia in obstantes. »

titution polonaise[1], où il montre la Pologne comme la frontière véritable du monde barbare : « Que soit opprimée la liberté polonaise », dit-il, « c'est là un danger pour le monde chrétien[2]. » Extrême forteresse de l'Europe, la Pologne aidera la France à combattre contre les Turcs[3].

Leibniz peut donc parler d'une expédition conforme à l'intérêt général de l'Europe. Cette fois encore, d'ailleurs, il a *regardé* l'Europe; il a vu chaque pays en sa valeur concrète ; et il a discerné qu'une nation ne réaliserait pas un grand projet hors de l'Europe, sans que la vie de toutes les autres, en Europe même, se transfigurât. Mais inversement, pour que la guerre se traduise ainsi nécessairement en fonction de l'Europe entière, il faut que l'Égypte ne soit pas choisie par hasard. Or, par sa conquête, se préciseront et se centraliseront les échanges qui animèrent le Moyen Age. Leibniz est pleinement conscient en effet du rôle des cités médiévales qui, comme Venise par exemple, envoyaient

1. Dutens, *G-G. Leibnitii Opera omnia...* 6 vol. in-4°. Genève, 1768. Cf. ici, t. IV, III, pp. 522-630 : *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum, auctore Georgio Vlicovio Lithuano, juxta exemplar editum Vilnæ anno 1659. — (Nom et date fictifs). Danzig, 1669.

2. Dutens, éd. cit., t. IV, III, p. 530 : « ... Libertatem Polonam opprimi, Orbi Christiano periculosum. » — Je n'ai pas cité cette phrase pour faire de Leibniz un prophète. Mais il faut remarquer que sa conception est malgré tout ici divinatrice. La destruction de la Pologne a permis tous les excès du pangermanisme et de l'autocratie russe. Les troubles polonais, lors de la guerre russo-japonaise, inaugurèrent peut-être un avenir absolument nouveau. D'ailleurs, la vraie physionomie des révoltes polonaises en 1904 et en 1905 a été probablement méconnue par la presse européenne. Les journaux conservateurs n'ont donné que de vagues indications, compatibles avec les exigences de la censure, et les feuilles socialistes n'ont voulu décrire qu'un mouvement prolétarien-socialiste, alors que les éléments « nationaux » et non purement prolétariens semblent avoir été fort importants. Sur l'actuelle gravité du conflit germano-polonais, cf. le *Figaro*, 3 septembre 1906.

3. Klopp, éd. cit., t. II, p. 360-363. — Cette notion de la Pologne, frontière de l'Europe civilisée, est antérieure aux rapports de Leibniz et du monde russe proprement dit, lesquels, comme on le verra plus loin, s'inaugurèrent avant qu'aucun « Occidental » pensât à remarquer Pierre le Grand.

jusqu'à Nürnberg ou, comme Marseille, jusqu'à Cologne les produits de l'Extrême-Orient. Mais la découverte du cap de Bonne-Espérance a dispersé les routes et soudain grandi des nations qui étaient restées étrangères au premier mouvement d'échanges. Il faut retrouver la route primordiale, pour la définitivement ouvrir.

Peut-être n'est-ce point ainsi trop systématiser la pensée de Leibniz. Lui-même parle de cette œuvre de réunion que produira la guerre d'Égypte. Commercialement, ce seront les échanges mondiaux que l'on substituera aux mesquines entreprises européennes. Il n'est pas de pays plus fécond que celui-ci. « C'est le lien, l'unique entrée terrestre de deux parties du monde : l'Afrique et l'Asie. C'est le point de rencontre et le marché commun pour les commerces de l'Inde, d'une part, de l'Europe, de l'autre [1]. »

La fin de la conquête est ainsi nettement formulée : Il ne faut pas seulement connaître la terre théoriquement ; il faut que de l'un à l'autre des continents s'ouvrent des routes infaillibles. Sans doute, l'isthme de Suez n'est pas unique sur la planète. Leibniz soupçonne l'isthme de Panama. Mais il craint des rivalités anglo-hollandaises en Amérique [2]. D'ailleurs et malheureusement, il ignore trop la carte du globe pour comprendre que la route de Panama serait quelque jour la route décisive et *rigoureusement* la suprême route mondiale à ouvrir.

De plus, il se refuse à considérer la seule situation géographique d'un pays [3]. Le développement économique

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 225 : « Est punctum concursus emporiumque commune commerciorum hinc Indiæ, illinc Europæ ».

2. Id., t. II, p. 383.

3. Id., t. II, p. 225 : « Isthmus Panamæ in America certaret ei, fateor, si illa orbis pars tam culta et cætera bona paria essent. » Sur le rôle futur de

doit déterminer en quelque sorte la possibilité de conquête. L'Amérique est riche, à la vérité. Mais, en ce XVII[e] siècle où toutes les convoitises sont excitées par les richesses minières, Leibniz pose le principe du sol plus fertile que le sous-sol. Des Indes Orientales viendront, affirme-t-il, la vraie et solide richesse. Principe économique fort contestable, mais historiquement neuf, puisque Leibniz, en le formulant, s'oppose aux idées du XVII[e] siècle et devance les Physiocrates. Il n'exclut d'ailleurs pas l'Amérique de son rêve définitif. Plus tard il la proposera à l'ambition de Louis XIV[1] et prétendra la regagner par une route imprévue[2].

A cette réunion commerciale de l'Inde et de l'Europe s'ajoutera finalement une réunion religieuse du monde entier. Dès 1670, Leibniz avait, dans les *Réflexions sur la sécurité publique*, offert l'Afrique à l'action possible de la France[3]. Ici, il précise : « Quand l'Égypte sera occupée », dit-il, « le fondement de la puissance chrétienne sera posé en Afrique ; et les Barbares ne penseront plus à envahir, mais à se garder[4]. » Si, au contraire, nous laissons l'Empire turc se développer, il dominera bientôt toute la côte septentrionale de l'Afrique ; et le passage de l'Océan à la Méditerranée sera fermé[5]. Que deviendra, dès lors, notre influence sur les terres africaines? Car, par delà l'Égypte, Leibniz prévoit une alliance possible avec les Abyssins :

l'isthme de Panama, cf. Mahan : *Le salut de la race blanche et l'empire des mers.* — Traduction et Introductions par Jean Izoulet. Paris, pp. 48-85. s. d.

1. Rommel ; éd. cit., t. I[er], p. 325-26. Cf. plus loin p. 164.

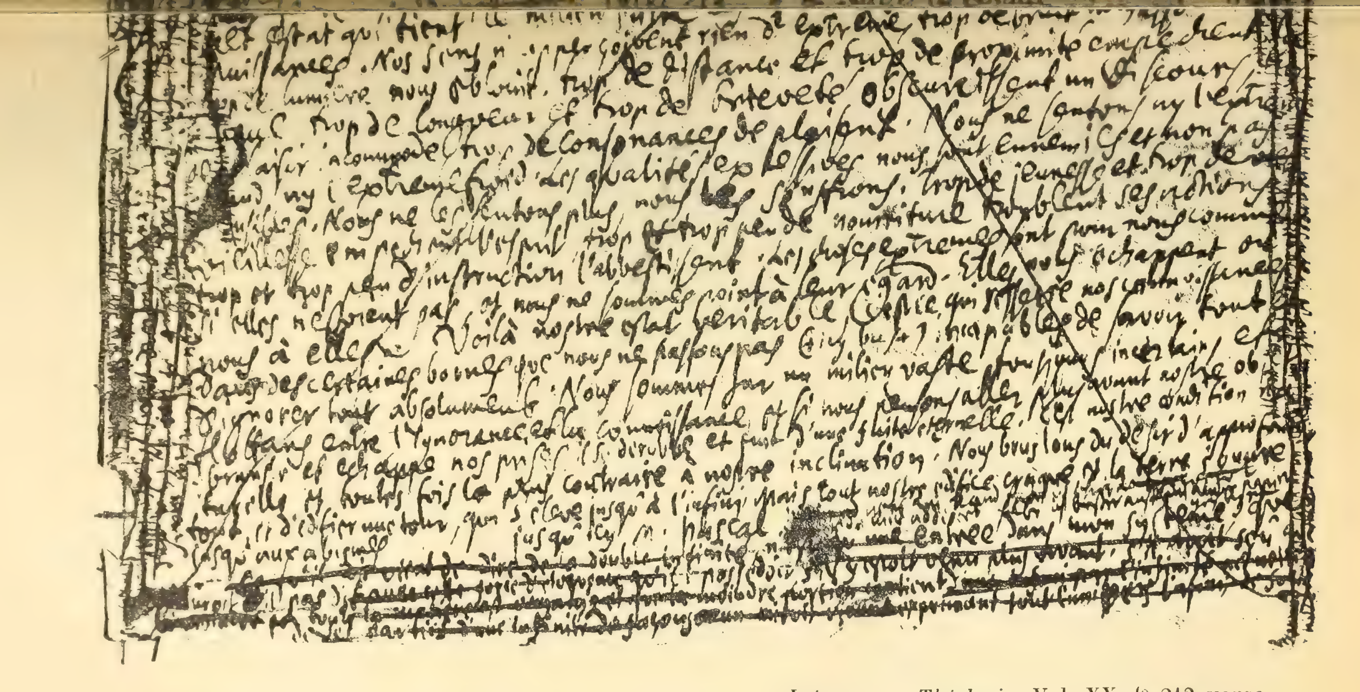
2. V. plus bas la question du passage du Nord-Est, ch. III, pp. 163-164.

3. F. de Careil, éd. cit., t. VI, p. 130.

4. Klopp, éd. cit., t. II, p. 385 : « At Ægypto occupata ponetur in Africa sedes potentiæ Christianæ ; et Barbari non de invadendis alienis, sed tuendis suis cogitabunt. »

5. Id., *ibid.* — C'est proprement un des aspects du problème marocain. — Cf. plus haut p. 29.

trouuera ce que les premiers luy ont donné, trouuant encor dans
les autres la meme chose sans fin et sans repos. qu'il se
perde dans ces merveilles aussi étonnantes par leur petitesse que les autres par leur
étendue. car qui n'admirera que nostre corps qui tantost n'estoit pas perceptible dans l'univers,
imperceptible luy meme dans le sein du tout, soit maintenant un colosse, un monde, ou plustost
un tout à l'egard de la derniere petitesse où l'on ne peut arriver?
Qui se considerera de la sorte, s'effrayera sans doute de se voir comme suspendu
dans la masse que la nature luy a donnée entre ces deux abismes de l'infini et
du neant, dont il est egalement eloigné. il tremblera dans la veue de ces merveilles
et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les
contempler en silence qu'à les rechercher avec presomption. Car enfin qu'est ce
que l'homme dans la nature? Un neant à l'egard de l'infini, un tout
à l'egard du neant. Un milieu entre rien et tout. il est infiniment eloigné des deux
extremes, et son estre n'est pas moins distant du neant d'où il est tiré que de
l'infini où il est englouti.
Nostre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le meme rang [illegible]
que son corps dans l'étendue de la nature, et tout ce qu'elle peut faire, est d'a[illegible]
cevoir quelque apparence du milieu des choses dans un desespoir eternel d'en co[illegible]
ny le principe ny la fin. Toutes choses sont sorties du neant, et portées jusqu'à l'[illegible]
Qui peut suivre ces etonnantes demarches. L'auteur de ces merveilles les comp[illegible]
Tout autre ne le peut faire.



INÉDITS. — *Théologie;* Vol. XX, f° 212-verso.

sous leur barbarie il devine une civilisation. Les Abyssins sont chrétiens, hospitaliers pour les voyageurs, pèlerins assidus de la Terre Sainte[1]. Il ne néglige pas l'Afrique méridionale. Mais toutes ces lentes entreprises à Madagascar lui paraissent stériles. Au contraire, l'Égypte une fois conquise, Socotora[2] et toutes les îles avoisinantes sont en même temps possédées, qui consolident la colonisation française de la lointaine Madagascar. Le christianisme est ainsi porté dans toute l'Afrique. Quant aux îles de l'Océan Indien, peut-être semblent-elles à Leibniz autant de traits d'union avec les terres australiennes, qu'il rêve d'atteindre[3]. De là, il remonte jusqu'au Japon et jusqu'à la Chine, « terre d'une civilisation très haute (si l'on fait exception de la vraie foi[4]). »

Telle serait, si du moins l'on ordonne les vues de Leibniz, la première voie économico-religieuse du monde. Égypte-Abyssinie-Afrique centrale ; Socotora-Madagascar ; Socotora-Australie ; Socotora-Inde-Japon-Chine.

Mais comment distinguer ceux qui, parmi ces pays, peuvent nous offrir autre chose que leurs richesses ? Les Hindous sont affadis. Insérons-nous dans leur riche oisiveté. Par delà nous trouvons la Chine, dont Leibniz dès cette époque a eu la vision. S'il a tant célébré l'Égypte, c'est parce qu'à côté de toutes les voies commerciales elle ouvrait une route vers cette Chine inaccessible, qui le devait toujours fasciner.

1. Cf. plus loin Ire partie, ch. III, les idées de Leibniz sur l'Abyssinie, pp. 153-54.

2. Leibniz précise la valeur de l'île de Socotora. (Cf. Klopp, éd. cit., t. II, p. 254). Il cite également Bosra ou Bassora, dont l'importance avait été considérable au temps de Soliman le Grand (Id., t. II, p. 309). Cf. *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*, ouvr. cit., t. IV, p. 720.

3. Klopp, éd. cit., t. II, p. 414.

4. Id., *ibid.* « Cultissimas (si veram fidem excipias)... Sinarum terras. »

« Seule », déclare-t-il, « si, du moins, par la soumission de l'Égypte, elle se facilite l'accès de ces terres et assure à son empire une assise inébranlable, la France est capable de travailler à de si grandes choses [1]. »

Ne serait-ce point l'Empire d'Orient lui-même qui ressusciterait, mais en ne s'astreignant plus à ses anciennes limites? A une plus vaste connaissance de la terre doit correspondre, en effet, une plus vaste forme de domination. Quand Leibniz demande donc que pour le roi de France, qui serait devenu le vrai protecteur de l'Église et se serait conquis l'amour universel, le Pape reconnaissant [2] relève le titre d'Empereur d'Orient [3], il ne prétend point ranimer des conceptions abolies; mais plutôt, il veut assurer à des idées et à des ambitions audacieuses et nouvelles la lointaine protection et le prestige d'une longue gloire.

Le plan de pénétration de la Chine reste encore, cependant, tout schématique. Mais comment la précision seraitelle possible, alors que la conquête de l'Égypte elle-même demeure un rêve? Les Jésuites et Pierre le Grand apparaîtront bientôt à Leibniz comme les forces capables de vivifier à jamais son espoir de mission vers l'Extrême-Orient [4].

*
* *

Si, par miracle, Louis XIV suit le conseil de Leibniz, — la

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 232 : — « Sola Francia est, modo domita Ægypto facilem in illas terras aditum, et fixam illic imperii sedem habeat, quæ capax sit moliendis tantis rebus. »

2. Id., t. II, p. 181 : — « Hinc amor universalis, Papa ipse obligatissimus. »

3. Id., t. II, p. 233 : — « Imperatoris Orientalis titulo ac prœrogativa Rex Franciæ summo jure, nec dubio Pontificis assensu utetur. » Cf. pp. 223, 231 : « Hæc maris mediterranei domina imperium Orientale resuscitabit. » et p. 409.

4. Cf. les deux chapitres suivants sur *Les Jésuites* et *Pierre le Grand*.

France aura accompli, en un temps et à elle seule, l'œuvre que l'humanité poursuit constamment et tout entière. Dès lors, elle sera devenue une sorte de modèle, et, par suite, aura tiré de la nature le droit d'offrir une direction générale ou un *arbitrage* des choses. — Rien n'est plus contraire au rêve funeste de la monarchie universelle.

Leibniz a lentement créé en lui cette doctrine de l'*arbitrage suprême*. Déjà, en effet, en sa « Securitas publica », il proposait à Louis XIV un tel arbitrage et prétendait pouvoir, par des vues historiques, en prouver l'excellence.

Par les « Socii », affirmait-il, a grandi la puissance de Rome. Et la force romaine a décliné lorsque le lien « provincial » a succédé au lien « social ». En effet, pour maintenir les Provinces, il fallut accroître les armées; or, par les armées la dictature put détruire la République, et par elles l'Empire fut affaibli. Finalement les Provinces, imparfaitement conquises, introduisirent les Barbares [1].

Leibniz estimait sans doute que les révoltes civilisées remplaceraient maintenant les invasions barbares. Et il était ici d'autant moins suspect d'abstraction idéaliste qu'il se fondait, non seulement sur l'exemple négatif de Rome, mais sur celui, positif, de Henri IV. Il connaissait le « Grand Dessein » [2], et pensait que Henri IV avait voulu établir une alliance générale qui terrifiât les infidèles et pacifiât la Chrétienté. Ses successeurs eussent ensuite organisé de mieux en mieux l'arbitrage suprême.

1. La doctrine de l'arbitrage suprême n'est exprimée nettement que dans la seconde partie de la *Securitas publica*. Elle est formulée en divers endroits. Cf. surtout pp. 130 sq. et 168-199 du tome VI. L'exemple de Rome est analysé pp. 169-71.

2. Cf. sur le « Grand Dessein » : Pfister : *Les Economies royales de Sully et le Grand Dessein de Henri IV* ap. *Revue historique*. 1894.

Cette œuvre, rendue impossible par la mort, est celle-là même que Leibniz veut ressaisir. Pendant plusieurs années, dès lors, il l'a mûrie ; et la continuité est parfaite de la « Securitas publica » au projet sur l'Égypte.

L'arbitrage d'un pays ne peut être issu que de son excellence. Or la France possède la vraie méthode du commerce terrestre. Les autres nations ont besoin d'elle. Que lui manque-t-il ? Simplement, dit Leibniz, la « puissance navale » et la maîtrise des « échanges maritimes [1] ». Si la France devient maîtresse sur mer, elle sera « souveraine absolue [2]. » La guerre d'Égypte produira cet effet. La France aura créé les voies commerciales. En elle, par suite, les autres pays trouveront la richesse universelle. Le prestige de son armée sera nécessairement grandi par sa victoire ; et elle deviendra, assure Leibniz, « le gymnase militaire de l'Europe [3]. » Cette supériorité sera-t-elle donc uniquement matérielle ? Leibniz ne précise pas : Mais que l'on réfléchisse que plus tard il ne séparera jamais « l'industrie » de la « pensée ». Voilà donc la France réellement arbitre des questions politiques, sans être nominalement dominatrice. L'antique rêve de monarchie universelle se doit, en effet, transformer.

Ainsi, la France atteindrait à la puissance suprême, sans que des guerres effectives fussent nécessaires : excitations des haines du Portugal contre l'Espagne, de l'Aragon contre la Castille ; influences souveraines en Italie ; divisions suscitées en Allemagne, en Angleterre, et dans le Nord ; la France peut tout cela. De même, elle voudrait redresser les abus de l'É-

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 57 : « Potentiam autem navalem... et commerciorum maritimorum vindicationem ad summam rerum solam deesse. »

2. Id. *Ibid.*

3. Id., t. II, pp. 56 et 410 : « Scholam Europæ militarem. »

glise à Rome même : quelle meilleure source de réformes que cette guerre qui délivrera l'Italie de ses frayeurs et rendra la France directrice de toute la Méditerranée ?

« Parcourir l'univers à la façon d'un Alexandre ou d'un César », dit profondément Leibniz, « et vouloir, surtout parmi les chrétiens, renverser les familles régnantes et les empires affermis, c'est une entreprise insensée et contraire à la présente condition des choses [1]. » Le roi de France doit aspirer non à cette domination surannée et impossible, mais à la « direction générale ou arbitrage des choses [2] ».

Il ne l'obtiendra pas par des guerres terrestres. « Pour moi », dit Pomponne, dans un « Conseil royal » imaginé par Leibniz, « *je ne considère point les victoires ni les luttes sur terre comme d'une grande importance pour la prééminence politique. Si nous avons la prépondérance sur mer, les soulèvements de l'Autriche et de l'Espagne pourront sans danger être méprisés, bien plus être vaincus* [3]. »

On ne saurait trop accentuer la valeur de cette phrase divinatrice. Leibniz se sépare nettement désormais de tous les conquérants d'ordinaire glorifiés par nos enthousiasmes, mais qui, malgré leur génie, n'ont su que galvaniser une forme d'ambition toujours la même et par avance condamnée à la mort. Au contraire, il se montre réellement annonciateur de la guerre mondiale à laquelle se voueront sans doute désormais les puissances. Si neuve apparaît ici sa pensée que peut-être notre temps ne la saurait déjà entendre. En tout cas,

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 57.

2. Id., t. II, p. 221 : « Non Monarchiam Universalem..., sed Directionem Generalem seu arbitrium rerum esse. »

3. Id., t. II, p. 70. Non souligné par Leibniz : « Ego tamen nec victorias nec oppositiones terrestres magni ad summam rerum momenti judico : Si mari prævaleamus, poterunt Austria Hispaniaque insurgentes secure contemni, imo vinci. »

il semble bien aujourd'hui que les guerres européennes, stériles et destructives, seront de plus en plus remplacées par les grandes luttes maritimes. L'Angleterre du XIX[e] siècle, peut-être l'Allemagne du XX[e], traduisent et traduiront, en l'élargissant selon nos possibilités modernes, cette formule même de Leibniz.

La guerre d'Égypte ne semble pas tout d'abord capable de transformer ainsi les destinées du monde. Mais, si nous pénétrons jusqu'en son fond la pensée de Leibniz, peut-être la réalité nous apparaîtra-t-elle comme un immense inconnu, où quelques points, çà et là, riches de substance éclairent et signifient tout le reste. L'Égypte est de la sorte une terre privilégiée. Nous découvrons en elle de multiples contradictions, d'où nous pouvons extraire des affirmations.

Telle serait peut-être dès lors l'essence métaphysique du projet leibnizien : Plus fertile et plus riche qu'aucun autre pays, l'Égypte est comme morte maintenant, sous la domination turque. Première contradiction, d'où une affirmation surgit : Ce pays antique, en qui fut autrefois sans doute l'origine intellectuelle de la Grèce et de Rome, redeviendra neuf, si l'on y sait faire sourdre une civilisation.

Les positions géographiques, d'autre part, sont les signes de réalités profondes. Géographiquement l'Égypte est le lien des mondes entre eux ; en ce moment elle en est la barrière. Encore une négation qu'il faut traduire en affirmation[1].

Mais ces mondes mêmes que l'Égypte de cette façon nous ouvrira rivalisent d'antiquité avec elle. Nous nous plongeons

1. Bien entendu, je me place ici à un point de vue qu'aurait pu adopter Leibniz et non au point de vue actuel.

alors en des passés de plus en plus lointains [1]. Comment être sûr de ne pas violer ces diverses antiquités ? Peut-être Leibniz voyait-il cette nouvelle contradiction résolue par le Christianisme, lui-même assez antique pour ne pas contraster avec ces mondes. N'est-ce pas ainsi qu'il faut interpréter le rêve de résurrection de la primitive Église, formulé par Leibniz [2] ? De même, on comprend maintenant qu'une telle entreprise lui apparaisse comme « universelle [3] ». Cette universalité dans l'espace doit d'ailleurs être complétée par une universalité dans le temps. Si cette guerre réalise des possibilités à demi voilées dans la nature ; si elle résout les vœux secrets des choses, si elle ouvre à tout jamais des routes, elle n'est pas un *état*, mais un *progrès*. C'est de ce dynamisme qu'elle extrait sa valeur. En vérité, elle n'est pas d'un temps, mais se conforme à « l'intérêt perpétuel du genre humain [4] ».

Sans doute, Leibniz n'a pas énoncé toutes ces conséquences. Peut-être même ne les prévoyait-il pas. Mais ne doit-on point rattacher à un système, même encore inexprimé, des idées qui en sont inséparables ? « Cette expédition », dit Leibniz, « arrachera à la terreur l'Europe, à la convoitise la France, au blâme de l'univers et au scandale de tant de siècles la Chrétienté jusqu'ici condamnée à se déchirer elle-même, au joug des Infidèles les Chrétiens Orientaux, à la

1. Ici encore, j'interprète la pensée possible d'un homme du XVIIe siècle. — On sait qu'en particulier l'antiquité de la littérature hindoue a été fort exagérée, et les erreurs de Burnouf, devenues classiques, n'ont été corrigées qu'en ces dernières années. [Cf. sur cette question : Oldenberg : *La Religion du Véda*, trad. française, Paris 1903, p. 1.]

2. Klopp, éd. cit., t. II, p. 416 : « Redibit aurea Christianitatis ætas et primitivæ Ecclesiæ admeovebimur. »

3. Id., t. II, p. 415.

4. Foucher de Careil, éd. cit., t. V, p. 307. Phrase extraite du thème adressé par Boineburg à Louis XIV, le 20 janvier 1672.

barbarie le monde, et à l'aveuglement le genre humain[1]. » « *Telle est la voie rapide, sûre* », dit-il encore, « *que nul, s'il y songea, n'a jusqu'ici tentée, et qui conduit pour ainsi dire à la citadelle même de la cause*[2]. » Concevrait-il le monde à ce point transformé, s'il n'avait fait, comme on le croit généralement, que proposer une guerre favorable aux intérêts passagers de l'Allemagne et de Louis XIV ?

La fin ultime de cette guerre, c'est la création de l'humanité une. Le Christianisme, grâce à elle, pénétrera dans tout l'Orient. Si au même moment l'Espagne s'étend de plus en plus vers l'Occident, les forces civilisées deviendront sans limites. Leibniz a célébré cet avenir en une page enthousiaste. « Alors seulement sera réalisé ce que deux très sages ministres méditaient dans les Congrès des Pyrénées : un arbitrage sur toutes les autres nations, le bonheur du genre humain... La religion chrétienne refleurira dans toute l'Asie et l'Afrique. L'univers recevra ses lois... De telle sorte qu'enfin je ne sais point... si l'esprit peut concevoir un projet d'une importance plus grande[3]. »

Or la mission des Puissants semble être de *réaliser* ces grandes œuvres que peuvent seulement *concevoir* les penseurs. Ainsi se produirait l'alliance de l'*esprit* et de l'*action*. Mais Leibniz avait conscience de l'éternel préjugé

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 414 : « Eadem expeditio et Europam terrore, et Franciam invidia, et Christianitatem hactenus se lacerantem exprobratione orbis scandaloque tot seculorum, et Christianos Orientales infidelium jugo, et mundum barbarie, et genus humanum cœcitate... liberabit. »

2. Id., t. II, p. 380. Non souligné par Leibniz : « Hæc enim via est, quam hactenus somniavit, certe tentavit nemo, brevis, tuta, et ad ipsam, ut sic dicam, causæ arcem ducens. »

3. Id., t. II, p. 233 : « Tum demum id assequuntur, quod duo sapientissimi Ministri in Pyrenæis congressibus agitabant, arbitrium cæterorum et humani generis felicitatem... Religio Christiana tota Asia et Africa reflorescet. Orbis leges audiet... Ut nesciam ego denique... possitne fingi animo Propositio momenti majoris. »

contre les grands projets, qualifiés d'irréalisables. Il le dit tristement. « Je crois que ces choses seront reconnues, mais comme des vœux stériles et de douces chimères ; car c'est le propre des hommes prudents de se méfier de toutes les choses neuves et grandes [1]. » Et sans doute les rêves demeureront chimères, tant que la puissance ne se fondra pas avec la pensée, tant que les hommes d'action ne comprendront pas qu'il doit y avoir harmonie entre la destinée profonde de l'univers et leur œuvre passagère. C'est vers le monarque idéal, mettant son vouloir monstrueux au service d'un rêve théorique, que Leibniz marchera toute sa vie.

*
* *

Il ne semble pas qu'une telle interprétation méconnaisse l'ambition intime de Leibniz. Le projet, en qui l'on n'a voulu découvrir que le raisonnement d'un diplomate, le cri d'un patriote ou la manie conseillère d'un philosophe, nous offre au contraire de très complexes méditations. Presque toujours devra ainsi être dégagée, au-dessous de l'œuvre de circonstance, la pensée profonde. L'accident, pour Leibniz, n'est pas réel. Ce n'est point par hasard que tressaillent en Louis XIV tant de puissances impatientes de s'affirmer en actes, et que Leibniz leur montre une direction souhaitable. Si l'on songe à la foi de Leibniz en la vérité des moments historiques, et en la nécessité de leur arracher des réalisations immédiates, on ne s'étonnera pas de ses vastes projets, qu'il déroule devant nous, déjà réalisés, et sur lesquels il bâtit tout l'avenir. C'est pourquoi il faut creuser la superficie de ce qu'il nous montre.

1. Klopp. éd. cit., t. II, p. 234 : « Credo hæc agnitum iri, sed velut inania vota et dulces chimæras : habent enim hoc viri prudentes... ut novis magnisque omnibus diffidant. »

Dès lors, cette seule guerre d'Égypte nous présentera d'elle-même des perspectives de plus en plus immenses. A la surface, la Hollande est vaincue, l'ambition de Louis XIV est satisfaite, l'Allemagne est rassurée ; plus profondément, le commerce mondial se crée, et les terres opprimées se relèvent ; plus loin encore l'Europe se régénère, et le Christianisme triomphe. Le « Bien général[1] » se crée lui-même.

Pourquoi s'étonner qu'une campagne produise une si grande œuvre, par le seul approfondissement d'un événement réel? Leibniz, fidèle déjà au principe des petites perceptions, sait « que les grandes choses, surtout celles qui se rapportent à la religion, surgissent souvent de commencements exigus[2]. » D'une manière plus métaphysique, ne pourrait-on pas ici comparer l'Égypte à la future monade de Leibniz ? Comme la réalité externe, l'Égypte ne nous découvre ses richesses que lentement ; mais la réalité interne qui est la monade ne « saurait », elle aussi, « développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini[3] ».

Ce rapprochement entre un écrit politique et une si haute pensée du futur système n'est excessif qu'en apparence. Si, pour ce projet de la guerre d'Égypte, on ne veut pas pénétrer par delà les vues de détail, fond et forme deviennent inintelligibles et médiocres. Il est vrai que l'on résiste en général à toute interprétation systématique des écrits diplomatiques de Leibniz. On s'obstine à ne voir en lui qu'un penseur abstrait, dont le système serait né et aurait grandi sous l'unique action de principes logiques. Mais pourquoi ne vouloir accorder

1. Sur la doctrine du Bien général, voir, plus bas, le chapitre sur *La Gloire de Dieu*.

2. Klopp, éd. cit., t. II, p. 212 : « Res magnæ, præsertim quæ ad religionem referuntur, exiguis sæpenumero oriuntur initiis. »

3. « Monadologie. » Par. 61.

à cet esprit qu'une seule genèse ? Si l'on a pu [1], avec raison, trouver dans les premiers écrits théoriques de Leibniz, tels que la « Combinatoire [2] », le germe de sa future pensée, on doit aussi essayer de saisir ce système se formant au contact même du réel. Une métaphysique telle que le leibnizianisme nous apparaît *intégrale*. Pourquoi seuls les problèmes abstraits mériteraient-ils de la nourrir? Dès lors, si le projet de conquête de l'Égypte annonce les idées de Leibniz sur les devoirs et les droits des souverains, sur l'action civilisatrice, ne contient-il pas en même temps une « philosophie » ?

De même, tout profane en apparence, cet écrit nous réserve des sources mystiques. Leibniz croira, quelque jour, en l'intense pénétration des cœurs. « Rien, plus que l'homme », dira-t-il, « n'est utile à l'homme [3]. » Or, qu'on y réfléchisse. Pourquoi veut-il avant tout détruire la Turquie ? Parce que, déclare-t-il, on « n'y voit presque plus d'amour de l'homme pour l'homme [4]. »

Ne peut-on craindre, il est vrai, que Louis XIV ne conquière à son tour une autorité tyrannique? L'arbitrage suprême exclut toute domination. Par suite, cette théorie de l'arbitrage suprême a peut-être servi à former en Leibniz la doctrine ultérieure du Bien général. Louis XIV serait l'organisateur politique du Bien général. Peu importe qu'il ne l'ait pas été ou que de toutes façons il ne l'ait pu devenir. En fait, s'il exécutait les vœux de Leibniz, ses commandements se

1. Louis Couturat : *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris, 1901, gr. in-8°. Livre d'une documentation riche et précise, l'un des plus importants que l'on ait écrits sur Leibniz.

2. *Dissertatio de arte combinatoria* 1666, publiée par Gerhardt in *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, éd. cit. Cf. ici t. IV, pp. 27-104.

3. « Nihil... homini homine est utilius. » Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 62.

4. Passage déjà cité, Cf. p. 25.

transformeraient en commandements d'amour. Car l'autorité, pense Leibniz, peut être identique à l'amour [1].

Toujours ainsi Leibniz rêvera d'un commandement d'amour. Et sur cette fusion de l'autorité et de l'amour il construira plus tard l'Église idéale [2].

Si le Bien général se réalise ainsi, la perfection humaine, conquise çà et là dans l'histoire par la vision lyrique de quelques penseurs solitaires, s'échappera de ces prisons individuelles, où, dans son intacte pureté, elle ne se donnait pas. Elle s'actualisera dans l'espace. Tel fut, en définitive, le plus profond rêve mystique de Leibniz.

Or la guerre d'Égypte préparera cet avenir : « La perfection morale et une sorte de représentation de la vie céleste sera transposée des vœux des philosophes en la réalité humaine [3]. »

Œuvre qui continuera réellement Jésus-Christ ; car il se trouve que trente-huit ans plus tard, Leibniz, aux premières pages de la *Théodicée*, verra en Jésus-Christ l'être qui sut évoquer de toute âme géniale les rêves qui furent vrais pour elle seule et, sans souffrir que l'un d'entre eux se perdît sous l'effort, les concentra, les fit sortir de lui-même et les rendit humains. Jésus-Christ fut ainsi créateur, au sens leibnizien, du Bien général [4].

N'est-ce pas là le sens de ces grandes paroles : « Les

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 223.

2. Cf. plus loin IIe partie, ch. III. *La recherche de la vraie Église*.

3. Klopp, éd. cit., t. II, p. 416 : « Perfectio rei moralis, et simulacrum quoddam cœlestis vitæ ex philosophorum votis in res humanas transferetur. »

4. Il faut marquer tout de suite combien la doctrine leibnizienne du « Bien général » diffère de l'utilitarisme traditionnel. Cf. sur cette question, le chapitre sur *La Gloire de Dieu*.

Sages... n'ont pas eu... » comme Moïse « le bonheur de faire passer le dogme en loi... Jésus-Christ acheva de faire passer la religion naturelle en loi... Il fit lui seul ce que tant de philosophes avaient en vain tâché de faire[1] ? »

Peut-être ces quelques lignes, extraites de deux œuvres si dissemblables, nous révèlent-elles l'essence même de la pensée religieuse de Leibniz. Sans doute tous les détails de ce projet paraîtront, à la plupart des penseurs, bien étrangers à un système religieux. Mais il faut nous efforcer d'arracher de notre esprit les conceptions ordinaires de la religion. La religion, pour Leibniz, n'est pas seulement individuelle, mais universelle. Elle est l'unification spirituelle de toutes les forces humaines. La recherche du Bien général traduit dans l'action ce rêve de mysticisme. La création de l'humanité, le « commerce » des corps et des esprits, qu'est-ce autre chose que la religion devenant concrète, la théorie devenant pratique? Bien loin donc de toujours ramener les écrits politiques de Leibniz à des motifs de médiocre intérêt, il les faut montrer inséparables de son primordial rêve philosophique et religieux, qui fut de relier de mieux en mieux l'esprit et la réalité.

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, pp. 26-27.

CHAPITRE II

LES JÉSUITES[1]

> « Le dessein de porter la lumière de Jésus-Christ dans les pays éloignés est si beau, que je n'y distingue point ce qui nous distingue »[2].

Leibniz ne décrivit pas, vainement, les causes de son échec. D'ailleurs il n'a pas coutume de revenir sur des choses mortes. Sa vie est faite d'enthousiasmes successifs, que nulle défaite antérieure n'altère.

Il n'abandonna pas tout d'abord Louis XIV. Dès l'origine il avait souhaité que le projet d'Égypte fût un simple prélude.

1. Sources.—Les sources sont éparses en l'œuvre entier de Leibniz, notamment en sa correspondance inédite. Les textes relatifs au plan de transformation philosophique de l'Ordre des Jésuites seront indiqués au cours de ce chapitre; ils sont contenus dans : Rommel, *Leibniz und der Landgraf Ernst von Hessen Rheinfels : ein ungedruckter Briefwechsel.* — Frankfurt-am-Main, 1847, t. Ier, pp. 281-82, éd. cit., — et Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, pp. 343-49. Pour tout ce qui concerne l'opinion générale de Leibniz sur les Jésuites, la correspondance *inédite* est particulièrement intéressante. On trouvera les textes *inédits* les plus importants indiqués ci-après. Pour les rapports de Leibniz et des missions, il faut citer d'abord les lettres, *toutes inédites*, de Leibniz à des Jésuites dont les principaux furent : les R. P. Bouvet, de Fontaney, Grimaldi, Marchetti, Orban, Papebroch, Verjus, Vota : ensuite les lettres à des laïques tels que Justel, La Loubère, H.-W. Ludolf, G. Meier, Morell, Pritz, Mme de Sacetot, le comte de Schulenburg, le marquis de Westerloo, — lettres également *toutes inédites* : il faut ajouter la partie *inédite*, d'ailleurs considérable, de la correspondance avec le Landgrave de Hesse, — correspondance dont l'édition Rommel ne donne qu'une très insuffisante réduction. D'une façon générale, il convient d'étudier la correspondance *totale* de Leibniz, les renseignements sur les Jésuites étant parfois mêlés à des problèmes tout différents.

2. Lettre *inédite* au P. Verjus ; Fragment donné par Bodemann : *Der Briefwechsel des G.-W. Leibniz*, Hannover, 1889, p. 355.

« Comment, » avait-il dit, « promouvoir à l'aide de machines la puissance humaine, subjuguer la nature, et, ce qui importe le plus après le souci du vrai salut, dompter le plus grand des ennemis, un corps misérable, et parfaire enfin quelque jour la médecine; sur tout cela nous délibérerons d'une manière plus efficace [1]. »

Après l'Égypte conquise et l'Orient ouvert surgirait donc la Science, maîtresse des hommes : Vigueur du corps, salut de l'âme; ne les plus disjoindre, mais les reconnaître inséparables et seuls producteurs de l'homme vrai; — pour réaliser une telle révolution sur la terre, il faut plus que jamais l'accord des Puissants et des Penseurs.

Mais comment Leibniz pouvait-il, après 1672, tenter un deuxième appel? La guerre de Hollande et ses suites, jusqu'au traité de Nimègue, ne permettaient guère une organisation pacifique. Pourtant le traité de Nimègue lui-même marqua un arrêt. Un instant, Leibniz put croire que quelque grande œuvre serait facilement extraite de cette puissance toute neuve. Voilà pourquoi sans doute il composa vers le même temps le *Discours touchant la méthode de la certitude* et le fragment dit : « Préceptes pour avancer les Sciences [2] »; deux écrits qui ne furent pas, comme on le croit d'ordinaire, destinés brusquement à Louis XIV par obéissance à l'enthousiasme général de l'an 1680, mais qui étaient, en définitive, lourds d'une attente de huit années.

Malheureusement, les différentes « réunions », l'annexion

1. Klopp, éd. cit., t. II, p. 416. « Jamque etiam de humana potentia per machinas promovenda, de subjuganda rerum natura, et quod post verae salutis curam caput est, domando hostium maximo, corpore misero, emendendaque tandem aliquando re medica efficacius deliberabitur. »

2. Publiés par Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, pp. 174 et 157. Sur le problème de date, cf. Couturat, *Logique de Leibniz*, ouv. cit., pp. 147 note 1 et 148 note 3.

de Strasbourg, le Luxembourg envahi pendant la paix[1], démontraient à Leibniz qu'aucune œuvre véritable n'était possible. Un moment, il ne veut pas croire à ces injustices successives : Louis XIV ne menacera pas l'Empire, alors que la Turquie nous envahit. « Le Roi Très Chrétien aurait honte... de charger son nom d'une infamie perpétuelle[2]. »

Désormais, Leibniz se fera pamphlétaire : Louis XIV se croit et on le croit inspiré. Et comment en effet expliquerait-on humainement ses actions? Ses déclarations de guerre tiennent « lieu de manifeste[3]. » « Sa charge est héroïque ; les lois ordinaires ne l'obligent point[4]. » Restaurateur du Christianisme, il détruira tous les hérétiques[5]. Sans doute, certains « s'imagineront que le roi très chrétien ferait mieux de commencer ces beaux desseins par la déroute des Turcs que par l'affliction des pauvres Chrétiens. Mais ces gens ne considèrent point que ce sont les Allemands et les Flamands qui touchent aux frontières de la France, et non pas les Turcs ; qu'il faut passer des voisins aux éloignés, et aller, dans les grandes choses, par des degrés solides, plutôt que par des sauts vains et périlleux. Mais, sans chercher des raisons de politique, en voici une de conscience : C'est que le roi veut suivre les règles du Nouveau Testament, qui commande de commencer par les Juifs, et puis ordonne de se tourner *ad gentes ;* et le roi, pour l'imiter, se fera, par la réduction des Chrétiens, un passage assuré pour aller un jour aux Infidèles[6] ».

1. F. de Careil, éd. cit. t. III, pp. 86-88. *Remarques sur un manifeste français.*
2. Rommel, éd. cit., t. I, p. 358. Lettre de Leibniz au Landgrave (1683).
3. F. de Careil, éd., cit., t. III, p. 2. *Mars christianissimus.*
4. Id., t. III, p. 27.
5. Id., t. III, p. 5.
6. Id., t. III, p. 41. Dernières lignes du pamphlet.

Actuellement, affirme Leibniz, Louis XIV favorise les Infidèles. Au moment du siège de Vienne par les Turcs, lui-même assiège Luxembourg. Il s'arrête un instant, mais se ressaisit et brave l'opinion. Bientôt, on le voit intriguer auprès de Sobieski [1], interdire les desseins libérateurs de la Pologne ; finalement il exprime sa joie de la victoire polonaise en laissant comprendre son dépit [2]. Quelques-uns prétendent qu'il craignait une guerre offensive de l'Empire contre la France. En réalité, la guerre contre les Turcs était tout près de devenir décisive. L'union des Chrétiens se généralisait ; deux ou trois campagnes, et l'on allait pouvoir délivrer la Grèce et les autres provinces opprimées par les Turcs [3].

Leibniz, il est vrai, exagère fortement la solidité de cette union « chrétienne ». Il omet volontairement de nous dire la mesquine jalousie de l'Empereur, dont témoignent les lettres poignantes et candides de Jean Sobieski [4]. Certes Sobieski croyait combattre pour le christianisme. Mais qui, autour de lui, comprenait sa hauteur ? Bientôt haï des Hongrois, des Impériaux et des Polonais mêmes, il était sommé de ménager, avant tout, l'armée. « Oui, sans doute », répondait-il, « au commencement d'une campagne, mais point vers la fin ; car l'année prochaine, il peut n'y avoir pas de guerre, et il faut cent ans pour retrouver une pareille fortune [5]. » Finale-

1. Louis XIV avait d'abord fait des avances à Sobieski. Cf. *Instructions données aux Ambassadeurs ; Pologne*, t. Ier, p. 140. « L'alliance qui a toujours été entre la France et la Pologne n'a jamais été plus étroite que depuis que le roi de Pologne, qui règne aujourd'hui, est monté sur le trône. » (10 avril 1676). Instruction donnée au marquis de Béthune.

2. F. de Careil, éd. cit., t. III, p. 93. *Remarques sur un manifeste français.*

3. Id., t. III, p. 102. *Remarques sur manifeste français.*

4. Lettres de Jean Sobieski à la reine Marie Casimire pendant la campagne de Vienne, lettres datées du camp, retrouvées et publiées à Varsovie par le comte Raczinski en 1823, traduites en français par Plater et A. de Salvandy, Paris, 1826.

5. Cf. Lettres citées, trad. cit., pp. 176-77. Pour être fixé sur l'ingrati-

ment, on l'accuse de laisser mourir des milliers d'hommes, en vue de son intérêt privé. « Comment donc », écrit-il à la reine, « on me laisse faire la guerre, on me laisse hasarder ma santé, ma fortune et ma vie ; et puis je dois répondre si quelqu'un a été tué ou est tombé de cheval[1] ? »

A tout cela Leibniz eût répliqué que l'appui de Louis XIV eût pu être décisif. Or, que fait Louis XIV ? Il exige chaque jour des cessions nouvelles ; il s'indigne des alliances les plus innocentes et les déclare nuisibles à la paix française. « Y a-t-il de l'apparence que les demandes du plus fort soient seules fondées, et toutes les autres injustes ?.... La France se réservera-t-elle le pouvoir, qu'elle exerce maintenant, de régler nos élections, de se formaliser de nos négociations et alliances défensives, et de se faire rendre compte de nos levées et de toutes nos démarches, jusqu'à entrer à main armée dans nos États sur la moindre action qui lui peut déplaire[2] ? »

Même peut-on dire que Louis XIV ait ainsi habilement travaillé pour lui-même ? A-t-il ouvertement soutenu les Ottomans ? Il n'a pas osé ; il n'a aidé ni repoussé : témoignage de la médiocrité des hommes, qui, selon la remarque de Machiavel[3], « manquent de faire des grandes choses parce

tude de l'Empereur, il suffira de lire la lettre émouvante où Sobieski raconte comment il a été traité par l'Empereur et les Impériaux. (Cf. vol. cit., pp. 69-87.)

1. Sobieski. Lettres citées, trad. cit., p. 187.

2. F. de Careil, éd. cit., t. III, p. 120. *Remarques sur un manifeste français.*

3. Id. t. III., pp. 181-182. L'influence de Machiavel sur Leibniz dut être assez forte et d'ailleurs très précoce. Il est cité dans le projet sur l'Égypte (Cf. Klopp, édit. cit., t. II, p. 409) et aussi et surtout dans un très important fragment *inédit*, intitulé : *Discours sur les Beaux sentiments* (*Philosophie*. vol. VIII 16, fol. 62-63.) « *Il y a du grand encore dans le mal* », lisons-nous dans ce dernier fragment ; « *il y a des âmes grandes encore parmi les scélérats* ; *et Machiavel a remarqué que la cause de la rareté des grandes*

qu'ils ne sont pas assez bons, ni assez méchants ». En fait, il fallait, ou bien être fidèle aux Chrétiens, ou bien audacieusement s'allier aux Turcs, et anéantir l'Empire et l'Allemagne[1]. Mais revenons à l'intérêt même de Louis XIV. Leibniz se rappelle amèrement ses projets d'autrefois, que des guerres stériles ont remplacés. Laissons de côté, dit-il, et le christianisme et la morale : En quoi Louis XIV eût-il été diminué, s'il eût écrasé les Infidèles? « Sa puissance maritime et ses forces, toutes prêtes à la plus grande entreprise, le mettaient en état de terrasser d'un seul coup le monstre du mahométisme : car non seulement l'Asie Mineure et la Palestine, mais l'Égypte même, l'unique ressource de l'Empire ottoman, étaient à sa discrétion, et les progrès des Allemands, obligés d'aller par terre, et peu à peu, ne pouvaient approcher en aucune façon ni de la promptitude ni de la grandeur de ceux de la France. C'était là le moyen le plus glorieux et le plus utile de se précautionner contre l'empereur et de mortifier les ennemis de la France. La conquête d'une belle et grande partie de la terre habitée valait mieux, ce semble, que les misérables chicanes du côté des Pays-Bas et du Rhin pour quelques villes ou bailliages[2]. »

Ne faut-il pas, dès lors, unir toute l'Europe contre la

actions est qu'il y a peu d'hommes fort bons ou fort méchants ; c'est-à-dire parce qu'il y a peu d'âmes grandes. » Non souligné par Leibniz.

On peut relativement fixer la date probable des rapports intellectuels entre Machiavel et Leibniz. Conring s'occupa des œuvres de Machiavel ; Leibniz nous le dit dans son écrit sur Nizolius (Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 134), écrit composé en 1670. Or, on sait que Leibniz connut Conring dès le début de 1670 (Cf. Guhrauer, biographie cit., t. I, p. 55 et Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. I, p. 163, note 1). Il est donc vraisemblable qu'entre 1668 et 1670 environ, Leibniz lisait déjà Machiavel.

1. F. de Careil, éd. cit., t. III. *Remarques sur un manifeste français*, p. 182.

2. F. de Careil, éd. cit., t. III, p. 186. *Remarques sur un manifeste français.*

France ? Ne faut-il pas surtout réveiller définitivement l'Allemagne inconsciente ? En 1688, Leibniz songe à publier vingt-deux ordonnances de Louis XIII, relatives à l'armement rapide et multiplié, aux heures de « pressant besoin ». Ces ordonnances, il les a copiées lors de son séjour à Paris, parmi une foule d'autres actes, « ayant toujours été curieux », dit-il, « d'amasser dans mes voyages ce qui pourrait servir dans les rencontres, surtout en matière d'état et de droit [1] ». Ordonnances sévères et rigoureuses, atteignant les gentilshommes et leur suite, les corps de métier, et jusqu'aux religieux. Que donc les Allemands fassent de même, « qu'ils assistent... leur souverain, avec corps et biens, et qu'ils songent que cela vaut mieux que de voir sa maison mise en feu, son bien pillé, ses enfants morts de froid, de faim et de misère [2] ». Les souverains doivent maintenant « s'entendre en frères », oublier les querelles, « et épargner les États les uns des autres, comme leur propre pays [3] ».

Cette fois encore, comme naguère en 1670, Leibniz est à moitié arraché à son rêve par l'imminence croissante d'une guerre française. Le 30 août 1688, il écrivait à Ludolf : « Les Turcs pourront être chassés de toute l'Europe si quelque tempête ne nous arrive de l'Ouest [4]. » Or, le 24 septembre 1688, Louis XIV déclarait la guerre à l'Empereur.

Leibniz devenait donc contraint d'abandonner son rêve ou de le transposer. Si, par la faute d'un homme, la conquête

1. F. de Careil, éd. cit., t. III, pp. 204 et suiv. *XXII Ordonnances de Louis XIII, roi de France, publiées en 1636, dans un pressant besoin pour mettre promptement du monde sur pied.*

2. Id., t. III, p. 214.

3. Id. *Ibid.*

4. Guhrauer, biog. cit., t. II, p. 81.

définie et configurée en un temps apparaissait chimérique, une pénétration lente, continue et diffuse restait possible. Des forces spirituelles s'offraient. L'Église catholique, par l'Ordre des Jésuites, se déclarait elle-même une puissance d'expansion. Peut-être alors, par des voies insensibles, cette même marche vers l'Orient allait-elle être ressaisie.

Ainsi se reconstituerait, à peu près fidèlement, la courbe intellectuelle de Leibniz de 1672 à 1688 environ. L'apparente déviation n'en fut point arbitraire. De qui, en effet, à défaut de Louis XIV, attendre, à ce moment, la hardiesse d'une action lointaine? Et les Jésuites ne représentaient-ils point la vie religieuse la plus impatiente de rayonnement et la mieux capable de missions? Sans doute cette évolution, que la fixité du discours semble décrire fatale, fut à peine consciente. Leibniz n'a pas volontairement quitté Louis XIV pour infuser en une autre force son rêve déçu. Les choses elle-mêmes, en quelque sorte, ont saisi et porté ce rêve.

*
* *

Il paraît impossible de préciser l'époque où Leibniz apprécia les Jésuites pour la première fois. Sans doute, il ne connut aucun Jésuite important avant son arrivée à Paris. Tout au plus relève-t-on dans le catalogue de sa correspondance une lettre du P. Kircher[1] datée du 23 juin 1670 et une du P. Fabri datée du 14 novembre 1671[2]. D'autre part, grâce sans doute

1. Le P. Kircher peut être considéré comme ayant exercé de bonne heure une influence logique sur Leibniz, à cause de ses essais de langue universelle. Leibniz le cite souvent; il le lut beaucoup, surtout au moment où il composa son « Ars combinatoria ». Cf. sur ces questions Couturat, *Logique de Leibniz*, ouvr. cit., pp. 52-54.

2. Cette lettre du P. Fabri est importante. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, p. 58, une lettre de Leibniz au duc Jean-Frédéric s. d., où

à Boineburg, une correspondance importante s'inaugurait le 7 juin 1670, avec le Jésuite polonais Kochanski. Mais elle était, au début, surtout mathématique[1].

Comment donc réussir à fixer l'état d'esprit de Leibniz avant 1672? Quelques faits épars nous sont heureusement réservés.

Ainsi, l'un des premiers enthousiasmes littéraires de Leibniz fut pour un Jésuite, le P. Spee, dont il lut, vers 1669, grâce au prince Jean-Philippe de Schönborn, le *Livre d'Or des Vertus*. Toute sa vie, il célébrera cette méditation sur la Foi, l'Espérance et la Charité[2]. Peut-être admirait-il aussi en ce Jésuite une héroïque tolérance. Jusqu'en 1710, à l'époque de la *Théodicée*, il se rappellera un récit de Schönborn, lui montrant le P. Spee, confesseur de « sorciers », assez libre d'esprit pour les croire et les déclarer innocents[3]. Son estime des Jésuites était peut-être d'ailleurs mêlée de très vieux ressouvenirs : lors de sa première enfance, il avait puisé ses enseignements logiques dans des Scolastiques Jésuites, tels que Fonseca et Suarez. Et il les avait lus avec

Leibniz fait allusion à une lettre du P. Fabri pleine d'éloges sur sa philosophie naissante.

1. La correspondance de Leibniz et du R. P. Kochanski, tout à fait capitale au sujet des rapports de Leibniz et du monde slave, ainsi qu'on le verra au chapitre suivant (cf. pp. 116 et suiv.) a été récemment publiée par MM. Bodemann et Dickstein dans le recueil polonais : *Prace matematyczno-fizyczne*, t. XII (1901), pp. 225-78 et t. XIII (1902), pp. 237-84, Warszawa. Quoique mathématique à ses débuts, la correspondance de Kochanski contient des renseignements sur le P. Kircher, le P. Fabri, le P. Lana (lettre du 7 juin 1670, cf. t. XII, p. 227). Cf. aussi Id., t. XII, p. 231.

2. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 550. *Lettre à l'Electrice Sophie*. On peut conjecturer la date de 1669, parce que Leibniz parle déjà du P. Spee dans le premier plan d'une Société des Arts et des Sciences (F. de Careil, t. VII, pp. 27-sqq. Cf. p. 41), plan qui doit être daté de 1669 ou 1670. D'autre part, Leibniz nous disant que c'est par le prince de Schönborn qu'il connut le livre du P. Spee, on ne peut reculer la date plus loin que 1668. Leibniz connut en effet Jean-Philippe par Boineburg, et il vit ce dernier pour la première fois au printemps de 1667. Cf. Bodemann, *Briefwechsel*, cat. cit., p. 105, frag. d'une lettre à Imhof.

3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, pp. 156-7.

la même passion que, quelques mois auparavant, suscita en lui l'étude de l'histoire[1].

Aucun texte ne nous apprend que Leibniz ait vu en Fonseca et Suarez des Jésuites, et non pas seulement des Scolastiques, en le P. Spee un Jésuite, et non pas surtout un moraliste chrétien. Mais comment assurer, d'autre part, que ne s'accomplissait point dans son esprit un travail inconscient, capable de transférer, un jour, à l'Ordre des Jésuites des admirations individuelles ?

D'ailleurs, des causes extérieures à Leibniz lui imposaient cette estime. Tandis que les Jésuites de France avaient été combattus pour des motifs dogmatiques par les Gallicans, les Jésuites allemands avaient été arrêtés, dans leur lutte contre les Protestants, par des hostilités pratiques, et d'autant plus redoutables. Ils arrivaient en Allemagne, pénétrés d'un idéal de sainteté que haïssait le clergé établi. Le P. Lefèvre écrivait à Ignace, le 10 janvier 1541, qu'il ne voyait pas à Worms un seul prêtre honnête et pur[2].

On ne peut décider si Leibniz connut dès sa jeunesse l'œuvre créatrice des premiers Jésuites. Leipzig était resté très éloigné de leur action. Iéna, où Leibniz vécut six mois à l'âge de dix-sept ans[3], était de même demeuré protestant ; mais son université, célèbre dès cette époque, n'enfermait pas, sans doute, un milieu tout homogène. Leibniz, d'ailleurs,

1. Guhrauer, biog. cit., t. II, p. 55 de l'appendice : « Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata ». « ... In Zarabella et ... Fonseca aliisque scholasticis non minore quam antea in historicis voluptate versabar. »

2. Cité par Crétineau-Joly. *Histoire de la Compagnie de Jésus*, t. I, p. 129. (*Ouvrage dépourvu de critique, et qui ne doit être consulté qu'avec précaution.*)

3. Ce séjour à Iéna est important au sujet du développement intellectuel de Leibniz, notamment en ce qui concerne l'origine de ses idées mathématiques et juridiques. Cf. Guhrauer. Biog. cit., t. Ier, p. 32.

y fit partie d'une active société de jeunes gens : La *Societas disquirentium*[1]. Il y avait réunion tous les huit jours pour juger et analyser les livres passés et présents : détail peut-être instructif. Pourtant, Leibniz, sur les Jésuites, comme sur tant d'autres problèmes concrets, ne reçut sans doute que de Boineburg des idées précises. Le cadre même, cette fois, doit être retenu. Leibniz rencontra Boineburg à Nürnberg, où l'ardeur de conversion des Jésuites était dominatrice. Il le suivit à Francfort. Est-il vraisemblable que parmi ses multiples entretiens Boineburg n'ait jamais parlé d'une campagne qui s'accomplissait autour de lui ? On ne peut, il est vrai, rien fixer, alors qu'il s'agit de conversations. L'une d'entre elles pourtant transparaît dans les souvenirs de Leibniz : cet éloge du P. Spee par le prince de Schönborn. Un fait recueilli parmi beaucoup d'autres disparus.

Le séjour à Paris, que l'on devine avoir été initiateur, est malheureusement mystérieux sur ce point comme sur tous les autres. Leibniz nous dit seulement avoir connu le P. Berthet, qui le mena chez le P. de La Chaise pour parler mathématiques[2]. On peut conclure qu'une fois le P. de La Chaise abordé, les autres Jésuites étaient facilement accessibles.

1. *Societas disquirentium*, et non *quærentium*, comme l'écrit à tort Guhrauer (cf. t. Ier, p. 33, biog. cit.) — On trouve à la Bibliothèque de l'Université d'Iéna, un court écrit sur cette société intitulé : « *Historia societatis disquirentium ad virum nobilissimum...* Joannem Christianum Schrœterum.... » Ienæ, 1683. Nulle mention n'y est faite de Leibniz, et, comme l'année de fondation est 1672, on peut conjecturer que toute trace de la Société primitive y est insaisissable. Le renseignement m'a été obligeamment fourni par M. le Dr Brandès, directeur de la Bibliothèque de l'Université d'Iéna.

2. Cf. lettre *inédite* au P. de La Chaise : « Car depuis que le R. P. Berthet me mena un jour chez vous, et me donna par là le moyen d'admirer de près ce mérite et ces vertus qui brillent assez en vous pour se faire reconnaître par toute la terre, j'ai toujours cherché l'occasion de vous faire connaître combien le souvenir de ce moment d'entretien dont je jouis alors m'est encore précieux. » (Fol. 1.)

On possède donc de faibles données historiques. Mais, si nous ne savons pas comment Leibniz connut les Jésuites, du moins sommes-nous certains qu'il les connut assez pour pouvoir leur proposer tout un plan d'avenir. Et voilà qui vaut mieux que bien des détails anecdotiques. Leibniz, d'ailleurs, ne s'occupe pas encore des missions étrangères. Nous sommes entre 1672 et 1676; or en 1685 seulement les missions françaises seront officiellement encouragées; et, d'autre part, Leibniz ne deviendra soucieux de l'effort des missions que lors de son séjour à Rome, en 1689.

Mais on ne saisirait pas pourquoi il se passionna si vivement, dans la suite, pour l'expansion des Jésuites, si l'on ne cherchait à déterminer d'abord quelle valeur il accordait à leur Ordre et quel rôle général il en attendait.

*
* *

C'est dans un passage de son extraordinaire correspondance avec le Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels[1] que Leibniz nous révèle le mieux l'intuition qu'il eut un jour de la force possible des Jésuites. Or, la lettre étant de 1680[2], le rêve qu'elle décrit ne peut dater que du séjour à Paris.

Organisés comme ils sont, les Jésuites pourraient, d'après Leibniz, diriger la pensée européenne. Par malheur, ils attendent, pour accueillir une idée neuve, qu'elle soit crue sans réserve par tous. C'est ainsi que maintenant, après avoir tant lutté contre Galilée, Copernic et Descartes, ils semblent

1. Correspondance tout à fait capitale publiée partiellement par Rommel, éd. cit.; mais les lettres *inédites* sont d'une importance au moins égale à celle des lettres publiées. La correspondance va de 1680 à 1693 et contient 1783 folios.

2. Rommel, éd. cit., t. I, pp. 281-82. Lettre s. d. probablement de 1680.

vouloir se rendre. « Mais de cette façon ils n'en auront point d'honneur. » Il n'y a aucun mérite à être hardi, quand toute timidité devient impardonnable. Les Jésuites ont le tort de vouloir être « les derniers à devenir raisonnables et libres ».

Qu'auraient-ils pu faire cependant! Si l'on observe attentivement la vie religieuse universelle, on s'aperçoit que chez les Protestants, comme chez les Catholiques, il ne se trouve pas une puissance comparable à celle des Jésuites : or, il faut profiter des forces que la nature produit d'elle-même. Telle fut toujours l'idée secrète de Leibniz. Il étudie patiemment les choses telles qu'elles sont, et extrait celles qui semblent viables, en y infusant une nouvelle essence. Les Jésuites sont une grande puissance mal employée. Ils pourraient, tout en obéissant à leur nature profonde, être à la fois fondateurs d'une philosophie nouvelle, et « ressuscitateurs » de la morale de la primitive Église. Ils ne renonceraient pour cela à aucune de leurs maximes réelles, et continueraient de diriger leurs efforts vers la gloire de Dieu.

Dire que les Jésuites auraient pu ressusciter la morale de la primitive Église, voilà qui n'est pas banal à la fin du XVII[e] siècle. Qu'on réfléchisse pourtant que l'ordre des Jésuites fut, au fond, d'origine révolutionnaire. On pourrait presque dire que ce fut une création non pas seulement opposée mais analogue à la poussée protestante. En effet, Protestants et Jésuites étaient également avides de retrouver l'Église primitive : les uns, en rompant avec toutes les formes actuelles ; les autres, en combattant jusqu'à la mort pour elles. Et l'effort des Jésuites était, à ses débuts, si peu conforme à l'esprit de l'Église romaine que les premiers Jésuites durent conquérir l'estime dogmatique par une intense charité. Ignace de Loyola et ses compagnons ouvraient des maisons où ils

recueillaient tous les pauvres ; ceux qui devaient être plus tard les éducateurs de la noblesse suscitaient, en définitive, un mouvement populaire. Et c'est le peuple qui porta leurs actions jusqu'au Pape[1]. Or Leibniz connaissait tous ces faits : et, voyant la prompte décadence de cet héroïsme primitif, il reprochait aux Jésuites de ne pas « imiter leur fondateur, qui », disait-il, « fit réussir ses desseins à Rome par des actes d'une charité fort éclatante[2] ». Si telle fut leur primitive nature, pourquoi les Jésuites ne retrouveraient-ils pas les plus pures traditions de l'Église antique ?

Mais les Jésuites sont avant tout des dogmatistes, qui voulurent édifier une doctrine et détruire toutes les hérésies. Là encore leur ambition peut être redressée et, lasse d'être demeurée toute négative, devenir initiatrice d'audacieuses vérités.

Ici apparaît le fond même de l'idée de Leibniz. Idée si déconcertante que l'on a reculé généralement devant elle, sans la plus éclaircir que n'avait fait Leibniz lui-même : Il veut triompher de l'esprit cartésien. Là encore il part d'un fait réel qu'il s'efforce de transformer. Les Jésuites sont déjà ennemis des Cartésiens. Mais ils le sont au nom de principes morts. Ils y substitueront une philosophie nouvelle.

Le dessein semble moins étrange si l'on observe que cette philosophie nouvelle ne sera pas inventée par les Jésuites. Elle n'est autre, en effet, que la philosophie même de Leibniz ; et les Jésuites en devront être seulement les propagateurs à

1. Cf. Ranke, *Histoire de la Papauté...*, trad. française, Paris, 1848, t. I, p. 220. L'ordre des Jésuites « s'était destiné dans l'origine au bas peuple, et il fut immédiatement accueilli... par les classes élevées. »

2. Rommel, éd. cit., t. I, p. 282.

travers le monde. Peut-être la passion future de Leibniz pour les missions fut-elle en partie excitée par le rêve de voir en même temps sa doctrine transportée jusqu'aux limites de la terre.

Un tel rêve n'est pas issu du seul orgueil d'un créateur. Leibniz est hanté de cette conviction qu'un homme peut, étant soutenu, atteindre la vérité. Cette foi en la domination possible de la vérité est partiellement elle-même d'origine cartésienne; mais elle s'identifie pour Leibniz avec l'anticartésianisme.

On a l'habitude en France de ranger Leibniz parmi les Cartésiens. Sans doute plusieurs parties de son système ne s'expliquent que par une influence cartésienne. Mais Leibniz n'est pourtant pas un continuateur de Descartes. Faire de Leibniz un Cartésien, c'est obéir à une conception unilinéaire de l'histoire ; c'est soutenir encore la thèse cousinienne de la philosophie moderne dérivée tout entière de Descartes.

Or, dans de nombreux écrits de combat, Leibniz analyse Descartes avec une vigueur et même un irrespect qui le montrent véritable ennemi du Cartésianisme. On dira que ces écrits ne sont que des œuvres de circonstance, où Leibniz cédait à la passion. Mais de quel droit scinder ainsi chez un penseur l'ouvrage composé et l'écrit qui jaillit? De l'œuvre de Leibniz une telle méthode supprimerait la plus grande partie. En tout cas, un fait apparaît irréfutable : *Leibniz a rêvé de remplacer l'influence de Descartes par la sienne*. Et il justifie son ambition par des critiques, qui le révèlent le plus convaincu des anticartésiens.

Il reconnaît d'ailleurs la grandeur de Descartes : « J'estime M. Descartes », dit-il, « presque autant qu'on peut estimer un homme ; et quoiqu'il y ait parmi ses sentiments quelques-uns

qui me paraissent faux et même dangereux, je ne laisse pas de dire que nous devons presque autant à Galilée et à lui, en matière de philosophie, qu'à toute l'antiquité[1] ». Mais la méthode de Descartes lui paraît fort imparfaite. Les « règles » cartésiennes nous signalent un idéal, mais ne nous apprennent aucun moyen. « Il ne sert de rien de dire qu'une connaissance claire et distincte est une marque de la vérité, quand on ne donne point des marques d'une connaissance distincte... Il ne sert de rien aussi de dire que pour diminuer la difficulté il faut la diviser en parties, car les difficultés sont de certaines jonctures ou articles, et quand on ne les sait point on fait mal l'écuyer tranchant, et on les déchire au lieu de les diviser[2]... » Descartes lui-même prétendait que « l'excellence de sa Méthode, qui ne paraît que probablement dans la physique, est démontrée dans sa géométrie. Mais j'avoue que c'est dans sa géométrie même que j'en ai reconnu principalement l'imperfection[3] ». Et la géométrie de Leibniz surpasse « celle de Viète et de Descartes, autant et plus sans comparaison que ces Messieurs n'ont surpassé les anciens[4] ».

Esprit trop abstrait et trop spéculatif, Descartes n'a rien trouvé « qui serve dans la pratique des arts[5]. » Sa physique est trop « imaginaire[6] ». Il ignorait la chimie, « sans laquelle il est impossible d'avancer la physique d'usage[7] ». Il négligeait les expériences. « Ce qu'il dit des sels, des miné-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, édit. cit., t. IV, p. 283. (Janvier 1680.)

2. Id., t. IV, p. 347.

3. Id., t. IV, p. 291.

4. Id., t. IV, p. 292.

5. Id., t. IV, p. 298.

6. En 1677 pourtant, Leibniz déclarait préférer la physique cartésienne à la métaphysique cartésienne. Cf. Id., t. I, p. 212. Conversation datée de Hanovre, 5 avril 1677.

7. Id., t. IV, p. 302.

raux... est trop sec[1]. » Il a transporté cette abstraction jusque dans les sciences naturelles; et sa médecine est plus riche en hypothèses qu'en observations[2]. « Il s'amuse trop à raisonner sur des parties invisibles de notre corps avant que d'avoir bien recherché celles qui sont visibles[3] ».

Ce procédé de simplification abstraite persiste même dans sa morale. Descartes veut que nous suivions la « raison », ou la « nature des choses ». Mais tout le monde en demeurera d'accord[4]. Là encore c'est un schématisme que ce stoïcisme rajeuni, qui édifie une « patience sans espérance[5] ».

Comment, d'ailleurs, une espérance vivrait-elle dans un monde où Dieu lui-même n'est qu'une puissance matérielle? Le Dieu de Descartes « n'est pas un Dieu comme on le souhaite[6] ». Il n'aura pas plus de soin des créatures intelligentes que du mécanisme naturel; chacun sera heureux ou malheureux selon la loi des tourbillons[7]. Dieu devient « une certaine puissance démesurée dont tout émane, qui mérite plutôt le nom de la nature que celui de Dieu[8] ». Qu'est-ce en effet qu'une volonté qui n'agit point suivant une fin? La matière, selon Descartes, prendra successivement toutes les formes possibles[9]. N'est-ce pas déjà le spinozisme, qui rompra le passage du possible au réel ?

Sans doute cette critique du Dieu cartésien n'est pas toujours exacte. Mais Leibniz se révèle ici homme d'action plus

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, édit. cit., t. IV, p. 309.
2. Id., t. IV, p. 316.
3. Id., t. IV, p. 302.
4. Id., t. IV, p. 298.
5. Id. *Ibid.*
6. Id., t. IV, p. 299.
7. Id., t. IV, p. 300.
8. Id., t. IV, p. 344.
9. Id., t. IV, p. 283, p. 299 et p. 344.

encore que penseur : Le Dieu de Descartes, ainsi interprété, n'est pas un Dieu chrétien.

Leibniz reconnaît, il est vrai, que Descartes ne nous a peut-être pas transmis sa pensée intégrale. « C'était plutôt son génie que sa méthode qui lui faisait faire des découvertes. » Et d'ailleurs, de cette « méthode » il n'a publié que le « Discours[1] ». Lui-même l'avouait.

C'est pourquoi les Cartésiens qui ne peuvent approfondir que la « méthode » de Descartes semblent à Leibniz les plus dangereux adversaires de vraies découvertes : « Ceux qui sont tout à fait Cartésiens ne sont guère propres à inventer; ils ne font que le métier d'interprètes ou commentateurs de leur maître ;... et de tant de belles découvertes qu'on a faites depuis Descartes, il n'y en a pas une que je sache qui vienne d'un Cartésien véritable. Je connais un peu ces messieurs-là et je les défie de m'en nommer une de leur fonds. C'est une marque ou que Descartes ne savait pas la vraie méthode ou bien qu'il ne la leur a pas laissée[2]. »

Toute cette critique du cartésianisme ne ressemble en rien à l'ordinaire dépit d'un nouveau venu devant l'autorité d'un chef d'école. Sans doute il est facile de saisir seulement, dans les nombreuses lettres polémiques de Leibniz, des reproches assez vulgaires, empreints aussi çà et là d'une vanité médiocre. Mais par delà, Leibniz veut avant tout

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, p. 535. Cf. Id., t. VII, p. 22.

2. Id., t. IV, p. 297. Leibniz était, semble-t-il, plus ennemi des Cartésiens que de Descartes lui-même. Déjà, en 1669, il faisait aux Cartésiens ce même reproche de ne jamais inventer. Cf. Id., t. I, p. 16 : Lettre à Thomasius, avril 1669 : « Illud... dicere ausim, nullum fere ex Cartesianis, inventis magistri quicquam addidisse. » Lettre *inédite* à Justel, 20 octobre 1690 : « Les pauvres Cartésiens ne font que copier et paraphraser éternellement les pensées de leur maître. Mais pour avancer au delà de ce qu'il a dit, point de nouvelles. C'est là le fruit de l'esprit de secte. »

détruire la notion d'école, l'académisme philosophique. Il souhaite que seuls vivent des *inventeurs* libres qui ne se soucient point de tel ou tel maître. Les sectateurs d'un chef d'école, écrit-il, « n'étudient ordinairement que les écrits du maître, au lieu du grand livre de la nature[1] ». « Tâchons d'imiter » Descartes, « en faisant des découvertes : c'est la véritable manière de suivre les grands hommes, et de prendre part à leur gloire sans leur rien dérober[2]. » Néanmoins, Leibniz s'attaque à l'essence du cartésianisme. Descartes a banni la notion de finalité. Leibniz la déclare inséparable, non seulement de toute métaphysique, mais encore de toute « physique ».

Laissons de côté les discussions kantiennes relatives à la possibilité d'un principe de finalité. La finalité, telle que Leibniz la pose, exige que nos efforts s'inclinent à la fois sur « l'organisme » et sur l'élément. Non seulement une telle « finalité » explique l'Univers, mais elle deviendra, si nous le voulons, initiatrice de découvertes, pourtant toutes mécaniques. « Ainsi on voit que les causes finales servent en physique, non seulement pour admirer la sagesse de Dieu, ce qui est le pricipal, *mais encore pour connaître les choses et pour les manier*[3]. »

Cette volonté d'atteindre la réalité concrète, après et par delà ses éléments, n'inspire-t-elle point aujourd'hui, en se rajeunissant par nos découvertes modernes, une nouvelle méthode biologique, qui chercherait l'être dans l'organisme et non plus uniquement dans la cellule ?

Telle serait en même temps l'antithèse de la méthode car-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 304.
2. Id., t. IV, p. 309.
3. Id., t. IV, p. 340. Non souligné par Leibniz.

tésienne et de l'esprit leibnizien. Or, si la primordiale ambition de Leibniz fut de découvrir, dans la philosophie et particulièrement dans la physique, des forces capables de nous élever à Dieu[1], on comprend que sa critique de la physique cartésienne l'ait conduit à une accusation de philosophie impie.

Il écrivit dans une lettre qui indigna les Cartésiens : « Je crois qu'il importe effectivement pour la religion et pour la piété que cette philosophie soit châtiée par le retranchement des erreurs qui sont mêlées avec la vérité[2]. » Sans doute, dans sa défense, Leibniz affirme que jamais il n'a voulu détruire la philosophie de Descartes[3]. On ne peut décider quelles furent ses intentions secrètes. Du moins voit-on clairement la contradiction presque absolue de l'esprit cartésien et de l'esprit leibnizien : effort pour séparer les problèmes, d'un côté ; effort pour les unir toujours plus pleinement, de l'autre. Si les méthodes furent réellement aussi irréductibles, il n'est pas surprenant que Leibniz ait rêvé, non de diminuer l'œuvre de Descartes lui-même qu'il admirait, mais de vaincre l'esprit cartésien par une philosophie nouvelle libérée des préjugés de secte.

Au schématisme cartésien cette philosophie nouvelle opposerait une « Caractéristique », soucieuse de pénétrer l'essence de chaque notion, et ambitieuse de rivaliser logiquement avec la richesse infinie de la nature. Mais pour réaliser une « Caractéristique » universelle un créateur est insuffisant. Il lui faut la collaboration d'une foule. Leibniz l'attendait des Jésuites. Ce projet semble si étrange qu'on doit rechercher d'abord s'il est certain.

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 341.
2. Id., t. II, p. 563. Lettre à l'abbé Nicaise. 15 février 1697.
3. Id., t. IV, p. 337.

Or, un jour, Leibniz, après avoir décrit l'idéal de pureté évangélique, dont pourraient être travaillés les Jésuites, sans pourtant renoncer à aucune de leurs maximes fondamentales, ajoute ces lignes décisives : « Je me souviens que je fis une fois un projet pour montrer comment un Ordre tel que le leur (et en effet je n'en vois pas de plus propre) pourrait rendre un très grand service au genre humain... Je montrai ce projet à quelques Jésuites éclairés et bien intentionnés, qui m'avouèrent que l'exécution en serait possible et d'une utilité merveilleuse. Mais ils me firent connaître en même temps que les Supérieurs... auraient des grandes difficultés à surmonter s'ils voulaient porter les choses un peu plus loin qu'à l'ordinaire. J'avais ajouté en même temps le projet d'une nouvelle philosophie qui aurait effacé absolument celle de Descartes..... Un Ordre, comme le leur, qui a tant de grands hommes excellents en toutes sortes de sciences, les faisant travailler de concert, pourrait établir des propositions aussi assurées que celles des Éléments d'Euclide, qui seraient véritablement utiles dans la pratique des arts et qui ne périraient jamais[1]. » L'allusion à la Caractéristique est évidente. Ce texte est de 1680.

Un autre texte, tout polémique mais décisif, attaque violemment Descartes et résume pleinement le plan de Leibniz. D'abord la méthode cartésienne, négative de l'histoire et dédaigneuse des systèmes antérieurs, favorise tous les faux créateurs; ensuite et surtout le mécanisme triomphant détruit la métaphysique, la morale et la théologie; finalement la thèse cartésienne de l'étendue ruine la doctrine de la transsubstantiation, et favorise même la superstition des Cartésiens

1. Rommel, éd. cit., t. I, pp. 281-82.

catholiques, qui alors adoreront « une petite chose blanche et ronde[1]. »

Il importerait donc de fixer les vérités anciennes et les vérités nouvelles. « A mon avis », déclare Leibniz, « les R. P. Jésuites sont les plus capables de donner ce bien au genre humain[2]. » Sans doute, il blâme certains Jésuites qui se sont « prostitués » « en combattant les vérités pêle-mêle avec les erreurs des modernes». Mais quelques-uns pourraient être plus fidèles à la vraie méthode : Tel le P. Berthet, tel surtout le P. de La Chaise. « C'est de lui », ajoute Leibniz, « qu'on aurait pu attendre un ouvrage parfait d'une philosophie démonstrative[3]. »

Il ne faut pas admettre la littérale interprétation d'un tel texte. Tout le fragment offre les caractères d'un plan destiné à être remis aux Jésuites eux-mêmes. De là proviennent ces flatteries inattendues à un homme tel que le P. de La Chaise[4]. Néanmoins, l'étrangeté du projet subsiste : Des Jésuites Leibniz attend l'appui décisif pour son œuvre personnelle.

Il est permis maintenant de conclure à peu près sûrement que tous les textes dirigés contre le Cartésianisme et qu'unifie un certain ton analogue de polémique[5] se rattachent à ce même plan. Les uns sont des lettres, les autres des écrits

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 345.

2. Id., t. IV, p. 349.

3. Id., t. IV, p. 346-7.

4. Sur le P. de La Chaise : Cf. Klopp, éd. cit., t. IX. Lettre à l'Electrice Sophie, s. d., p. 310, où Leibniz parle du P. de La Chaise, remarquable « par une intelligence de la nouvelle philosophie peu ordinaire à un homme de son ordre ». Cf. aussi Rommel, éd. cit., t. I, p. 279, et supra p. 56, note 2.

5. Ils sont publiés par Gerhardt, *Phil. Schr.*, édit. cit., sous la rubrique : « *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus* », t. IV, pp. 274-406. Y ajouter plusieurs passages, notamment de la correspondance de Leibniz avec Nicaise et Malebranche (Gerhardt, *Phil. Schr.*, édit. cit., t. II et I).

impersonnels. Il est malheureusement impossible de les dater avec précision. Ils s'espacent, du moins, de 1679 à 1702 environ. Ils semblent être les matériaux d'un grand ouvrage que Leibniz méditait. En effet, le 15 février 1697, dans une lettre à l'abbé Nicaise, Leibniz parle encore de son projet de mettre par écrit, un jour, toutes les « observations » qu'il a faites sur Descartes, « et particulièrement touchant les auteurs dont il a profité [1] ».

Historiquement, ces deux dates extrêmes de 1679 et de 1702 ont leur signification. Leibniz n'utilise pas au hasard une haine latente des Jésuites contre les Cartésiens. Entre les années 1680 et 1690 surtout, la lutte des Jésuites fut plus forte que jamais. L'anti-cartésianisme se confondait pour eux avec l'anti-jansénisme, depuis qu'Arnauld était devenu le représentant même du cartésianisme. Or, les Jansénistes étant couramment accusés de calvinisme, voilà Descartes traité, lui aussi, de calviniste, ce qui est certes un jugement bizarre. Malebranche d'autre part et l'Oratoire deviennent ennemis des Jésuites à la fois comme Oratoriens et comme Cartésiens [2].

Il peut paraître d'abord incroyable que Leibniz ait profité du moment où les Jésuites, aidés par Louis XIV, triomphaient implacablement pour attaquer à son tour les Cartésiens. Certains contemporains ne s'y trompèrent pas ; et le ton étrangement froid de quelques-unes de ses lettres ne dénoncerait-il point l'irritation de Malebranche devant l'hostilité pressentie en Leibniz [3] ? Pourtant, il faut faire effort pour

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, p. 562.

2. Cf. *Histoire de la langue et de la littérature françaises*, publiée sous la direction de L. Petit de Julleville, t. IV. Paris, 1897, in-8°, pp. 535-536.

3. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, pp. 321-361. Correspon-

comprendre que, par un irréalisme rare, Leibniz rêvait de transformer complètement le plan des anti-cartésiens. Il voulait remplacer leur lutte stérile et toute négative par une lutte éclairée et positive. Bref, il voulait conquérir à sa philosophie ceux qui défendaient une philosophie vieillie. Il crut que les Jésuites seraient les hommes de son système.

Leibniz a certainement construit tout cet avenir à Paris [1]. Il a connu là des hommes qu'il a admirés comme des forces capables d'entraîner d'autres forces. De tous ces hommes, dont parvint seulement jusqu'à nous l'œuvre écrit, plus ou moins médiocre, il a saisi la pensée personnelle, souvent si hardie.

Toute sa vie, Leibniz songera aux Jésuites qu'il a vus et entendus. Une telle confiance, persistant malgré toutes les extériorités contradictoires, ne se peut être fondée que sur une expérience personnelle.

Confiance que la morale des Jésuites elle-même ne semble pas avoir anéantie. Leibniz, en effet, attaqua une certaine dialectique complaisante, mais fut de ceux qui la crurent spéciale à quelques Jésuites et non commune à l'ordre tout entier [2]. Et ce jugement, que les Jésuites eux-mêmes formulèrent sans cesse, manquerait d'originalité, s'il ne se mêlait en Leibniz à de plus complexes pensées.

En un sens, Leibniz blâmait la campagne janséniste. Sans doute il approuvait Arnauld d'avoir combattu le probabilisme :

dance partiellement publiée. Cf. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 15 avril 1905 : *Inédits*, Liasse de la correspondance avec Malebranche.

1. Leibniz connaissait mal Descartes, selon son propre aveu, encore vers 1676 : « J'avoue que je n'ai pas pu lire encore ses écrits avec tout le soin que je me suis proposé d'y apporter ; et mes amis savent qu'il s'est rencontré que j'ai lu presque tous les nouveaux philosophes plus tôt que lui. » (Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. 1er, p. 371. Lettre à Foucher, s. d. (1676).

2. Rommel, éd. cit., t. II, p. 195.

mais il lui reprochait en même temps d'avoir calomnié les Jésuites. Distinction féconde et qu'il faut approfondir. Leibniz rêvait que les doctrines fussent isolées des hommes qui les professent. En ce qui regarde les Jésuites, il eût voulu prendre le probabilisme en lui-même, le détruire, et retrouver ensuite les Jésuites, dignes alors de tout respect et même de toute admiration.

Condamnait-il pourtant tout essai de probabilisme? Sans doute, il a écrit vers 1680 dans les « Préceptes pour avancer les sciences » : « Je ne parle pas... de cette probabilité des Casuistes qui est fondée sur le nombre et sur la réputation des Docteurs, mais de celle qui se tire de la nature des choses, à proportion de ce qu'on en connaît, et qu'on peut appeler la vraisemblance[1]. » Il s'efforçait, en effet, de fonder une Logique du probable, dont l'étude des jeux de hasard eût été le point de départ[2], et qui se fût ramifiée en applications aussi amples que l'expérience totale[3]. Mais une telle Logique apparaît comme une mathématique nouvelle, dont les conséquences seront surtout métaphysiques. Et dans ce nouveau système du probable, qu'il veut construire égal au système de la certitude, Leibniz ne désire-t-il point peut-être introduire une partie morale, qui serait une refonte du probabilisme des Jésuites ? Une lettre inédite au Landgrave semble permettre cette hypothèse : « Il est indubitable », dit Leibniz, « qu'on ne doit jamais commettre un péché pour tous les biens du monde, et quand même ce serait dans la vue d'empêcher d'autres péchés. Cependant on pourrait disputer si on ne pourrait

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 167.

2. Id., t. V, p. 448, in *Nouveaux essais*, L. IV, ch. XVI.

3. Cf. sur cette logique du probable, Couturat, *Logique de Leibniz*, ouv. cit., pp. 240 sqq.

faire une chose dont on sait qu'indubitablement quelques péchés s'ensuivront, pourvu qu'on soit assuré d'empêcher par là bien plus de péchés ou de maux spirituels. Il y a bien des questions en morale qui ont encore besoin de décision et je trouve qu'on n'a pas encore bien établi les principes qui doivent servir à les décider ; car on ne peut pas s'arrêter à la raison toute pure ; il y faut joindre les antiquités de la Sainte-Écriture, des conciles, des canons et des Pères, et même, en quelque façon, des docteurs... Il faut suivre le plus probable... Or, d'examiner les degrés de probabilité, pour choisir le plus apparent, c'est une nouvelle discussion peu éclaircie jusqu'ici... Il serait donc à souhaiter que nous eussions une théologie morale bien établie et bien solide [1]. »

Leibniz ici encore part de l'expérience pour la modifier. Il ne juge pas les doctrines. Analyste, il se demande si l'immoralité n'en viendrait pas surtout de ce qu'elles sont insuffisamment approfondies. Le probabilisme serait ainsi l'imparfaite solution d'un problème plus vaste que lui.

Intimement, d'ailleurs, Leibniz réprouvait les arguments des Casuistes. Il déplorait qu'un homme aussi remarquable que le P. Fabri eût entrepris « de défendre cette morale ridicule de la probabilité et ces subtilités frivoles, inconnues à l'ancienne Église et même rejetées par les païens [2]. » Mais historiquement, les dépravations de leur doctrine ne provenaient-elles pas, en partie, de l'extrême puissance des Jésuites ? Cette puissance, conquise en quelques années, les avait conduits à mêler trop sensiblement le bien de leur Société et le bien de l'Église [3].

1. Lettre *inédite* au Landgrave, s. d. Liasse 1re, folio 508.
2. Rommel, éd. cit., t. I, p. 279.
3. Id., t. II, pp. 141-42.

Autant qu'à leur morale elle avait nui à leur politique. Leibniz attaque ici sans réserves. Non seulement dans un pamphlet comme le *Mars Christianissimus*, où il combat le P. de La Chaise[1], mais dans des lignes impartiales, il reproche aux ecclésiastiques et en particulier aux Jésuites de se mêler des affaires d'État. Dans une lettre inédite au Landgrave, dont il ménage pourtant d'ordinaire le catholicisme, il s'écrie violemment : « Quant à leur politique, V. A. S. sait mieux que moi qu'ordinairement les gens du cloître (dont je n'exclus pas les Pères de la Société), ont des fausses maximes[2]. » Il faudrait maintenant se garder de conclure que Leibniz crut à la toute-puissance politique des Jésuites. Les confessions royales, grâce auxquelles les Jésuites dirigeraient le monde, lui paraissaient des fables[3]. Et il classe la bonne intelligence du pape avec les Jésuites, parmi les « opinions fausses et en partie ridicules, vulgairement reçues[4] ».

Comment accorder et fixer ces opinions divergentes ? A la surface Leibniz était en partie régi, dans ses jugements sur les Jésuites, par des souvenirs personnels. Les Jésuites qu'il avait vus n'étaient pas atteints de la mauvaise morale. C'est pourquoi il crut sans cesse que l'ordre total était intact[5]. Plus profondément, Leibniz semble avoir fait d'avance, en faveur de son admiration pour les Jésuites, le sacrifice de leur insuffisance morale. C'était pour lui comme un postulat négatif qu'il fallait accepter.

Enfin, plus intimement encore, Leibniz apercevait les

1. F. de Careil, éd. cit., t. III, p. 27.

2. Lettre *inédite* au Landgrave, Liasse II, Folio 1038, verso.

3. Lettre *inédite* à Tentzel : fragment donné par Bodemann, *Der Briefwechsel des G.-W. Leibniz*, op. cit., p. 326.

4. Klopp, éd. cit., t. V, p. 443.

5. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, p. 591.

Jésuites dans l'abstrait. Il les admirait, pourrait-on dire, essentiellement. Il avait étudié soigneusement leur organisation. Un fragment inédit nous le montre notant avec minutie les différents stades du futur Jésuite, jusqu'au noviciat et à l'époque des vœux [1]. C'est bien cette organisation qui surtout le fascine. Souvent il travaille à la transposer dans le monde laïque et à créer des sociétés dont les membres renonceraient à leur totale liberté [2].

Il était frappé aussi de la tolérance dogmatique qui avait conduit certains Jésuites à déclarer sauvées les âmes païennes aimant Dieu [3]. Aux Jansénistes, hantés de « voies étroites », un homme tel que Bourdaloue opposait le Christ mort pour tous : « Ce n'est pas sans mystère », criait-il, « qu'un Dieu mourant ou qu'un Dieu mort y paraît les bras étendus et le côté percé d'une lance. Il veut, en nous tendant les bras, nous embrasser tous... Je dis tous et c'est ce que je ne puis trop vous redire, afin que nul ne l'ignore ; car malheur à moi si par une erreur insoutenable, et contre tous les témoignages des Saintes Écritures, j'entreprenais de prescrire des bornes aux mérites et à la miséricorde de mon Sauveur [4] ! »

Les Jésuites, en dépit de cette générosité, n'ont pas su édifier une vraie doctrine d'amour. Leibniz, ennemi, semble-t-il, de la grâce janséniste, déclarera que, dans la controverse entre les Jansénistes et les Jésuites, le problème de l'amour de Dieu est plus fondamental que celui de la grâce. Il parlera même d'une victoire janséniste en cour de Rome :

1. *Inédits, Théologie*, vol. VI, 20.

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 95 sqq. Cf. sur ces transpositions, le chapitre sur *La Gloire de Dieu*.

3. Correspondance avec Pellisson, *passim*. Cf. ci-dessous, IIe partie, ch. III et IV.

4. Cité par Sainte-Beuve : *Port-Royal*, 5e édit., t. II, p. 156.

Arnauld « a gagné assez », écrira-t-il, « car ce n'est pas peu de chose que la cour de Rome a été forcée de condamner tant de propositions de la morale relâchée;... et sans Monsieur Arnauld et ses semblables, les superstitions et les relâchements, c'est-à-dire une piété contrefaite et cérémonielle au lieu de la véritable... serait allée bien plus avant[1]... » Et c'est en partie sur cette notion de l'amour redressé que Leibniz, on le verra, construira plus tard l'Église mystique[2].

Il est donc impossible de réduire à une formule précise les jugements de Leibniz sur les Jésuites. De 1672 à 1716 ces Jésuites eux-mêmes évoluent. Combien aussi ils diffèrent, selon les nations où ils vivent ! Leibniz, qu'à Paris ils ont séduit, est déçu par eux en Allemagne. Dans ses voyages, il n'a pas rencontré un seul Jésuite allemand qui fût véritable historien. Il en est honteux, « pour l'amour d'eux et pour l'honneur de l'Allemagne »[3]. A Münich, comme il visitait la bibliothèque avec le Jésuite Recteur, on le pria presque de partir pour aller voir une comédie jouée par les élèves[4].

Cette décadence s'étend bientôt à d'autres pays. « La brouillerie qu'il y a entre les Jésuites de Rome et de France contribuera encore davantage », dit Leibniz, « à diminuer leur réputation, ce qui me déplaît, car j'aime les ordres religieux, et voudrais les voir en bon état[5]. » Mais il déplore qu'on combatte les Jésuites par des pamphlets. A propos d'une attaque janséniste, il écrit : « Je serai ravi de voir que ces R. Pères réfutent solidement ces sortes d'écrits et se mon-

1. Rommel, éd. cit., t. II, p. 307, 1691.

2. Voir sur ces questions et sur les violentes critiques de Leibniz relatives à la doctrine des Jésuites, IIe partie, ch. IV.

3. Lettre *inédite* au Landgrave, Liasse II, f° 1038, verso.

4. Id., *Ibid.*

5. Rommel, éd. cit., t. II, p. 225. 1690.

trent nets des imputations qu'on leur met sur le dos. J'ai toujours eu grande estime pour cette Compagnie ; ils vivent exemplairement, ils cultivent les études, ils ont eu des excellents hommes. On leur est redevable de beaucoup de bien[1]. » Ces maux en effet sont provisoires. Dans une lettre à un Jésuite, le R. P. Isensehe, Leibniz signale le cas d'un Général, le R. P. Gonzalès, écrivant contre les Probabilistes[2]. Ailleurs, une note inédite, datée du 4 octobre 1687, le révèle joyeux de savoir que le nouveau Général ait interdit d'enseigner le probabilisme à la manière ordinaire[3].

Le probabilisme, en effet, devrait d'autant plus être supprimé qu'il n'est pas seulement une doctrine écrite, mais une doctrine enseignée. Et l'enseignement apparaît à Leibniz comme celle de toutes les forces des Jésuites qui serait le plus heureusement convertible. Actuellement l'esprit des jeunes gens est gâté dans leurs écoles. « Ces disputes publiques qui tendent plutôt à se surprendre qu'à apprendre la vérité, rendent les gens contentieux et pleins de petites subtilités[4]. » Nul doute que Leibniz ait pensé à refondre l'éducation des Jésuites, à la lumière de sa Caractéristique. C'est parce que les Jésuites étaient des professeurs et non pas seulement des savants qu'il rêvait de les rendre leibniziens. Il

1. Rommel, t. II, pp. 141-42.

2. Lettre *inédite* au R. P. Isensehe, 27 décembre 1693, folio 2, verso : « Ne trouvez-vous pas plaisant que ce Général (le P. Gonzalès) a écrit presque en même temps contre les Turcs, contre les Français et contre les Jésuites ? Il n'y a pas longtemps que je mandai cela à un Jésuite en riant, qui prit le parti de ne rien répondre à cet article. Cependant, je vois que plusieurs habiles Jésuites sont à présent du sentiment du Général... Il me semble qu'autrefois le P. Esparsa était aussi anti-probabiliste. Il y a longtemps que je médite, en jurisconsulte, un ouvrage : *De gradibus probationum*. Les logiques, même celles des plus habiles... passent cela.

3. Note *inédite*. Correspondance avec le Landgrave. Folio 484.

4. Allusion aux « Concertationes » des Jésuites. Cf. Rommel, éd. cit., t. I, p. 280.

comptait, pourrait-on dire, surtout sur les élèves des Jésuites pour réformer leurs maîtres de demain. Il n'admettait pas en effet les changements instantanés, et voyait dans la jeunesse la source la plus sûre des révolutions prochaines. « Je conviens », écrit-il à Morell, « qu'il y a une grande corruption parmi les ecclésiastiques ; mais où est-ce qu'il n'y en a point ? Tout ce qu'on peut dire d'eux de pis, c'est qu'ils sont comme les autres hommes. Les vouloir corriger en les déchirant, c'est exciter des désordres aussi grands que le mal, avec peu d'apparence d'une bonne issue. Le vrai moyen de réformer les hommes serait de s'attacher à la jeunesse. Si on s'y prenait comme il faut, on aurait en peu de temps une autre génération d'hommes. Et pour le pouvoir obtenir, il ne faut pas rompre en visière à ceux qui sont dans les postes d'autorité ; autrement, on ne pourra pas même arriver à former les jeunes. Car de réformer les vieux, c'est à quoi il y a peu d'apparence. Les vieux cependant ne seraient pas fâchés que leurs enfants fussent meilleurs qu'eux[1]. »

« Avoir en peu de temps une autre génération d'hommes » ! Quand on pénètre ainsi au cœur de l'ambition active de Leibniz, on éprouve quelque effroi devant cette orgueilleuse audace, mal révélée par des expressions modérées. Leibniz semble vouloir attirer à lui les forces authentiques de l'universelle expérience. Dès lors, non seulement une volonté rationnelle mais une exigence pratique lui impose de ne rompre avec aucune essentielle doctrine. Il devra aggraver de toute la pensée humaine son système, et ne réduira point sa « Caractéristique » à une sorte de schématisme abstrait et froid,

1. Lettre *inédite* à Morell, 17 décembre 1698, f° 60.

simplification conceptuelle de la richesse réelle. Qu'importe si, en fait, cette « Caractéristique » ne devint guère autre chose. Réfléchissons que si elle se fût achevée en une algèbre universelle, du moins la préparation en eût réclamé une encyclopédie totale, recueillant non seulement la substance de tous les livres, mais les techniques de tous les arts, de tous les métiers, de tous les jeux, de toutes les actions humaines et naturelles. Rêve impérieux et obstiné de concentration cosmique.

La réalité chrétienne ne s'offrait-elle point, à ce moment, comme un monde qu'il faut évoquer puis scruter ? En elle, l'ordre des Jésuites est, pour Leibniz, fascinateur. Si richement plastique qu'il se transposerait laïquement sans se détruire, cet ordre va rénover et promouvoir peut-être la science, l'éducation, l'action elle-même. Et que n'attendre point de sa puissance de mission en Extrême-Orient ? Cela surtout attire et retient Leibniz. L'œuvre de pénétration chrétienne, que rendit impossible l'ambition personnelle de Louis XIV, est devenue de nouveau concevable.

*
* *

Un problème historique se pose tout d'abord. A quelle époque Leibniz étudia-t-il pour la première fois les Jésuites en tant que missionnaires ? Son séjour à Paris ne dut guère l'instruire. En effet, les missions, déjà actives à cette époque, n'occupaient pas encore les Jésuites français. Instituée au début du XVIIe siècle par Matteo Ricci, la mission des Jésuites en Chine était restée italienne ou portugaise. Leibniz n'en pouvait avoir, entre 1672 et 1676, qu'une connaissance théorique. En revanche, l'idée même d'expansion orientale se

précisait. Les Compagnies des Indes, fondées par Colbert, avec leur parti pris d'union des intérêts religieux et politiques, formulaient, dès 1664, l'une des idées essentielles du projet sur l'Égypte [1].

Le séminaire des Missions Étrangères, créé à Paris par Dom Bernard de Sainte-Thérèse en 1663, ne signifiait que des tentatives individuelles. Plus tard seulement, en 1685, sous l'action du P. de La Chaise, les Jésuites sont officiellement envoyés en Chine. Or il est curieux de remarquer que l'ordonnance de Louis XIV était purement laïque : « Étant bien aise de contribuer, de notre part », y disait-on, « à tout ce qui peut de plus en plus établir la sûreté de la navigation, et perfectionner les Sciences et les Arts, nous avons cru que pour y parvenir plus sûrement il était nécessaire d'envoyer dans les Indes et à la Chine quelques personnes savantes et capables de faire des observations d'Europe ; et, jugeant que, pour cet effet, nous ne pouvions faire un meilleur choix que du P. de Fontaney, Jésuite, par la connaissance particulière que nous avons de son extraordinairee capacité... ordonnons et établissons [ledit P. de Fontaney] notre mathématicien [2]. »

Dès les premiers temps des Missions, les Jésuites s'étaient d'ailleurs introduits de façon laïque : le R. P. Verbiest avait été nommé président du « Tribunal des Mathématiques ». Le départ de la mission officielle eut lieu le 1er mars 1685, l'entrée en Chine le 23 juillet 1687, à Péking le 7 février 1688.

1. Benoit du Rey, *Recherches sur la politique coloniale de Colbert*, Paris, 1902, in-8°. Cf. N. *Pièces justificatives*, pp. 256 et suivantes. Sur ces compagnies des Indes Orientales et Occidentales, Leibniz écrivait lors de son séjour à Paris (cf. Klopp, éd. cit., t. II, p. 153) : « Die Ost und Westindische und Nordische Compagnien sind in Gefahr zu grunde zu gehen oder sinds schon, alles Handel und Wandel liegt, das Land ist jämmerlich erschöpft, alles ist taxirt, jedermann ruft Frieden. »

2. Cité par Crétineau-Joly, ouv. cit., t. V, p. 26.

Un an après, en octobre 1689, Leibniz arrivait à Rome[1]. A cette même date, les Jésuites français commençaient d'agir en Extrême-Orient. Et Leibniz devenait pour ainsi dire contraint d'introduire dans les missions des Jésuites français et italiens un rêve déjà vieux de vingt ans.

C'est le R. P. Grimaldi[2] qui semble avoir été l'ami de Leibniz à Rome et l'initiateur de son rôle en face des missions. Leibniz nous raconte lui-même avoir beaucoup conversé avec le P. Grimaldi. Il l'admire, lui et tous les Jésuites d'Italie.

Sans doute il s'attacha d'abord à la mission des Jésuites, pour des motifs scientifiques. Dès 1675, il écrivait à Colbert : « Un mandarin de la Chine sera ravi d'étonnement quand il aura compris l'infaillibilité d'un missionnaire géomètre[3]. » A Rome, Grimaldi lui parla sans doute de cet Empereur idyllique qui chaque jour étudie, trois ou quatre heures durant, la géométrie d'Euclide et la trigonométrie. Dès lors, comment ne pas espérer gagner à la vraie philosophie un homme qui déjà aime et comprend la mathématique ? Mais ne peut-on concevoir de plus merveilleux rapports entre la pensée orientale et notre pensée européenne ? Le 1er avril 1703, Leibniz recevait dans une longue lettre d'un des principaux mission-

1. Guhrauer. Biogr. cit., t. II, pp. 88 et suiv.

2. Le P. Grimaldi s'apprêtait à quitter Rome pour succéder en Chine, comme Président du tribunal mathématique, au P. Verbiest. Cf. Guhrauer, biogr. cit., t. II, pp. 95 sqq. Cf. sur le P. Grimaldi et ses rapports avec Leibniz : Rommel, éd. cit., t. II, pp. 208 et 213, *Pr. mat. fizyczne*, loc. cit., t. XII, p. 242 : « Grimaldum vestrum egregium virum Romæ vidi non raro et multum cum ipso sum collocutus de rebus sinicis » (Lettre au P. Kochanski, 1691) ; Lettre *inédite* à Justel, 24 mai 1692 : « J'avais fort parlé à Rome avec le P. Grimaldi, destiné par le monarque de la Chine à succéder au P. Verbiest... Ce Père m'a dit des merveilles des bonnes inclinations de ce grand Prince ; *mais quant au christianisme, il n'y parait pas encore fort disposé.* » Non souligné par Leibniz.

3. Lettre à Colbert s. d. (1675) in Klopp, éd. cit., t. III, p. 210.

naires, le R. P. Bouvet, une précieuse feuille contenant le schéma dessiné de la figure de Fohi [1], de ce Fohi qui « avait su renfermer, comme sous deux symboles généraux et magiques, les principes de toutes les sciences et de la vraie sagesse [2]. »

Or Leibniz avait inventé autrefois, en 1679, une arithmétique binaire ou dyadique qu'il découvrait maintenant identique aux caractères de Fohi [3]. Peut-être, s'il n'avait jadis établi cette dyadique, serait-il incapable de pénétrer le sens de ces mystérieux caractères. Mais, puisque l'analogie se révèle, il la faut pousser à sa limite. Tout repose dans la dyadique sur l'union constante de l'unité et de zéro ; transposée métaphysiquement, cette loi fondamentale devient l'union de l'infini et du néant. Le rien et l'unité, c'est la formule même du monothéisme judéo-chrétien.

Leibniz est persuadé que cette découverte frappera l'empereur de Chine et l'élite des savants chinois. Il suppose qu'à Rome même elle donnera meilleure opinion sur la valeur des anciens Chinois. Enfin, comment les Chinois ne seraient-ils pas désormais plus disposés à accepter la doctrine judéo-chrétienne de la création ? « Car, » dit Leibniz, « cette origine des choses de Dieu et de rien reçoit un grand éclaircissement de l'analogie qu'elle a avec l'origine de tous les nombres de l'unité et du zéro, puisque tous les nombres se

1. Cf. dans la collection des *Sacred Books of the East*, t. XVI, *Yi King*, par James Legge.

2. Dutens, éd. cit., t. IV, 1, p. 153. Lettre du R. P. Bouvet à Leibniz, datée de Péking, 4 novembre 1701. Dutens écrit à tort : « ... les sciences de la vraie sagesse. » Leibniz expliquait déjà l'arithmétique binaire dans une lettre *inédite* au Jésuite Grimaldi, 20 décembre 1696, folio 16.

3. *De progressione dyadica*, 15 mars 1679. Fragment *inédit Math.*, III, B, 2. Cf. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Paris, 1903, in-4°, p. 278, note 1, et *Logique de Leibniz*, ouv. cit., pp. 473-78.

peuvent et même se doivent exprimer le plus scientifiquement par les deux notes 1 et 0, — et par conséquent par un rapport unique et continuel à ces deux premiers éléments des nombres[1]. »

Leibniz même, soucieux un instant d'un mysticisme numérique, ne découvre pas seulement dans sa dyadique une figure de la création ; mais il en extrait une analogie avec les sept jours de la Genèse. — Il suppose, par exemple, que Fohi a voulu voir dans le 0 « le vide qui précède la création du ciel et de la terre », tandis qu'au commencement du premier jour existait 1, c'est-à-dire Dieu, — et au commencement du second 2, — le ciel et la terre ayant été créés pendant le premier. Enfin, on aura raison d'écrire le 7 sans faire appel au zéro, et par trois unités, au commencement du septième jour, puisqu'alors le tout est accompli. — Seule donc cette manière d'écrire « par 0 et par 1 » révèle « la perfection du septénaire, qui passe pour sacré ; et il est encore remarquable que son caractère a du rapport à la Trinité[2] ».

On pourrait voir une fantaisie dans ces allusions à d'antiques symbolismes, si Leibniz ne déclarait que ces caractères de Fohi, maintenant déchiffrés grâce à sa dyadique, donnent « même un champ libre pour inventer une Caractéristique nouvelle qui paraîtra une suite de celle de Fohi et qui donnera le commencement de l'analyse des idées et de ce merveilleux calcul de la raison dont j'ai le projet. Cette Caractéristique secrète et sacrée nous donnerait aussi moyen d'insinuer aux Chinois les plus importantes vérités de la philosophie et de la théologie naturelles, pour faciliter le chemin à la révélée ; et toute nouvelle et différente qu'elle sera de la leur, elle sera rece-

1. Lettre *inédite* au R. P. Verjus, 18 août 1705.

2. Lettre *inédite* au R. P. Bouvet (s. d.), page 8.

vable à la faveur de Fohi et deviendra enfin comme un langage particulier de la plus haute classe des savants les plus éclairés et les plus attachés à Fohi, et jusqu'à mériter des corps ou des collèges à part. Aussi cette découverte pourrait avoir de grandes suites pour tout l'Empire chinois [1] ».

De tels rapports sont complaisamment marqués pour exciter le zèle des missionnaires jésuites et montrer qu'un accord est possible entre la pensée chinoise et la pensée européenne. Pourtant, Leibniz nomme sa caractéristique « secrète » et « sacrée ». Ce n'est pas simple condescendance à une civilisation qu'il sait amie du mystère. Dans son système profond, tel qu'on le découvre peu à peu depuis quelques années, on saisit çà et là deux doctrines superposées, l'une qui se fait claire et compréhensive, l'autre qui s'affirme secrète et mystérieuse. Sa hantise de la pensée chinoise était peut-être augmentée de tout l'ésotérisme qu'il pressentait en elle. A la limite, la Caractéristique leibnizienne distendait la définition jusqu'à la configurer au signe. Or c'est bien le « caractère » chinois que Leibniz voudrait scruter. « Je ne sais que dire des hiéroglyphes des Égyptiens », écrit-il, « et j'ai de la peine à croire qu'ils aient quelque convenance avec ceux des Chinois. Car il me semble que les caractères égyptiens sont plus populaires et sont trop à la ressemblance des choses sensibles, comme animaux et autres, et par conséquent aux allégories ; au lieu que les caractères chinois sont peut-être plus pbilosophiques et paraissent bâtis sur des considérations plus intellectuelles, telles que donnant les nombres, l'ordre et les relations; ainsi il n'y a que des traits détachés

1. Lettre *inédite* au R. P. Bouvet, s. d. pages 6, 7.

qui ne butent à aucune ressemblance avec quelque espèce de corps[1]. »

Plus tard, le 18 août 1705, il se préoccupe de l'origine de ces caractères chinois. Sont-ils hiéroglyphiques ? Sont-ils profanes ? De toute manière, ils « doivent avoir un rapport considérable avec la vraie philosophie[2] ».

Leibniz eût voulu que les Jésuites fussent capables de développer auprès de l'empereur de Chine la coïncidence merveilleuse des caractères de Fohi et de la découverte de la dyadique. Ainsi la mission se fût inaugurée par la constatation d'un accord. De cet accord il faudrait désormais apporter les preuves. De là, tout le programme que Leibniz formule sans cesse dans ses lettres. Programme scientifique, à première vue bien éloigné de toute mission religieuse. Peut-être importe-t-il de saisir, au contraire, en quoi des recherches scientifiques paraissent à Leibniz initiatrices d'une conversion religieuse.

Pour convertir à des idées nouvelles un peuple qui déjà a élaboré et systématisé les siennes propres, il faut commencer par pénétrer dans le détail cette mentalité inconnue. Le point de départ indispensable sera l'étude exacte et minutieuse des diverses langues chinoises. On ne gagnera quelque chose, écrivait Leibniz à un Jésuite, que lorsqu'on connaîtra bien la

1. Lettre *inédite* au R. P. Bouvet, précitée, page 9, fol. 34.

2. Lettre *inédite* au R. P. Bouvet, (quatrième page assez serrée, post-scriptum à une lettre du 18 août 1705). — Plus tard, Leibniz écrit que la langue chinoise est difficile à écrire, mais facile à parler. C'est d'ailleurs, ajoute-t-il, une langue fort imparfaite. (Lettre *inédite* à Toland, 1710). Dans une lettre *inédite* au comte de Walemberg (1707) Leibniz insinue que le déchiffrement des caractères chinois servirait extrêmement à l'analyse des pensées, donc à la Caractéristique. (Fragment in Correspondance *inédite* avec le R. P. Cima, fol. 3).

langue et les caractères des Chinois[1]. Dès lors, on imprimerait quelques livres chinois, non seulement avec des versions interlinéaires, « mais encore avec une analyse grammatique, qui rendît raison du caractère, quand il est composé d'autres primitifs, et qui expliquât surtout quantité de petites marques ou traits qui en doivent varier ou modifier la signification[2] ». Mais, pour qu'une telle enquête soit féconde, il ne faut pas analyser une seule langue. Toutes les langues des peuples voisins de la Chine seront tour à tour scrutées : Corée, Japon, Siam, Java, Indes ; puis, langues tartares ou langues des « peuples qui sont au septentrion de la Chine, des Indes et de la Perse ». Si, comme on l'a assuré à Leibniz, la langue mongole est réellement rapprochée de celle des Kalmucks, « qui sont encore plus occidentaux », il est capital de savoir si celle des Tartares de la Chine ressemble aussi à celle des Mongols[3].

Leibniz ne réclame pas ces enquêtes linguistiques pour obéir à une curiosité d'érudit. Il est déjà conscient des méthodes philologiques. « Les langues », écrit-il en un passage des *Nouveaux Essais*, « ... étant les plus anciens monuments des peuples, avant l'écriture et les arts, en marquent le mieux l'origine des cognations et migrations[4] ». Il réprouve les recherches désordonnées. Son principe de continuité trouve ici une application féconde et le conduit à une rigueur toute moderne. Qu'on ne saute pas, recommande-t-il, d'une région à une autre même peu éloignée, mais qu'on chemine

1. Lettre *inédite* au P. Orban, octobre 1707.

2. Lettre *inédite* au R. P. Bouvet, 2 décembre 1697. Première page de la lettre. Une partie infime et d'ailleurs rendue inintelligible a seule été publiée par Dutens, éd. cit., t. II, 1re partie, pp. 262-3.

3. Lettre *inédite* au P. Bouvet, précitée, pages 2 et 3.

4. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. V, p. 264. L. III, ch. II.

patiemment de peuples voisins à peuples voisins[1]. Leibniz ne pressent-il point ici les recherches concrètes entreprises par des savants qui pénètrent en l'intimité vivante ; recherches qui s'inaugurèrent il y a quelques années à peine ?

D'ordinaire, en effet, les linguistes se contentent d'analyser des livres. Mais, Leibniz déclare qu'un jour viendra où les critiques auront épuisé les livres anciens des Grecs et des Romains, des Hébreux et des Arabes ; ils se tourneront alors vers les livres chinois. Ceux-ci s'épuiseront à leur tour. A ce moment, « les langues tiendront lieu de livres, et ce sont les plus anciens monuments du genre humain[2] ».

On ne saurait formuler d'une façon plus rigoureuse la méthode actuelle de la linguistique historique. Bien plus, Leibniz devine que quelque chose de la préhistoire peut nous être révélé ; nous sommes capables d'analyser philologiquement les individualités géographiques, par exemple les fleuves. « Les noms des rivières », écrit-il, « étant ordinairement venus de la plus grande antiquité connue, marquent le mieux le vieux langage et les anciens habitants ; c'est pourquoi ils mériteraient une recherche particulière[3]. » N'est-ce pas le programme même d'une science qui s'est constituée seulement au XXe siècle : la toponymie ?

Puisque se doit élever à de telles hauteurs l'enquête philologique des missionnaires, le reproche d'indifférence religieuse est mal fondé. Si l'on réclamait de vaines curiosités érudites, la fin religieuse serait subordonnée à des intérêts tout

1. Cf. *Prace matem. fizyczne*, loc. cit., t. XII, p. 251 : « Non bene apparent connexiones linguarum cum per saltum itur et pinguntur dissitæ regiones, sed cum de vicino ad vicinum proceditur, omnia magis liquere oportet. » (Lettre au P. Kochanski, mars 1692).

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. V, p. 317. *N. Essais*, L. III, ch. IX.

3. Id., t. V. p. 264. *N. Essais*, L. III, ch. II.

temporels ; mais Leibniz voit en cet immense travail de linguistique un mode d'unification spirituelle. Qu'on songe aux résultats d'un tel effort. C'est l'origine de l'humanité qui se révèle. « On enregistrera avec le temps », dit Leibniz, « et mettra en dictionnaires et en grammaires toutes les langues[1]. » On parviendra à extraire des langues dérivatives les vocables primitifs ; et on fondera ainsi la vraie *Caractéristique*. Est-ce là encore une issue toute profane? Mais on oublie que la *Caractéristique* est, pour Leibniz, une sorte de reconstitution totale et élémentaire des choses. Les relations des peuples ainsi retrouvées, on construirait vraiment l'histoire de l'humanité. Or la religion elle-même se doit justifier par l'histoire. La vraie exégèse naîtra le jour où seront invoquées les données irréductibles de la linguistique. Et, pour le présent, quel plus beau mode de conversion que cette compénétration des dialectes? Il y aurait ainsi moyen de traduire en toutes les langues les paroles essentielles. Or, les plus essentielles paroles ne sont-elles point encloses dans le Pater Noster ?

Découvrir une transposition universelle du Pater Noster, ce fut là pour Leibniz un rêve de toute la vie. A Paris, comme il se trouvait, un soir, chez Arnauld, au faubourg Saint-Marceau, avec quelques Jansénistes, il voulut formuler une prière en qui tout fût impliqué, suivant un ordre déterminé, prière qui pût s'adapter aux aspirations non seulement de tous les Chrétiens, mais aussi de tous les Juifs ou de tous les Mahométans. Devant Nicole, Saint-Amand et les autres Jansénistes, réunis ce soir-là chez Arnauld, Leibniz osa

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. V, p. 317. *N. Essais*; L. III, ch. IX.

s'écrier : « O Dieu unique, éternel, tout-puissant, omniscient et omniprésent, tu es le Dieu unique, véridique et infiniment dominateur ; moi, ta misérable créature, je crois et j'espère en toi, je t'aime sur toutes choses, je te prie, je te loue, je te rends grâces et je me donne à toi. Pardonne-moi mes péchés et donne-moi, comme à tous les hommes, ce qui, d'après ta volonté présente, est utile pour notre bien temporel comme pour notre bien éternel ; et préserve-nous de tout mal. Amen. » Tous entouraient Leibniz ; aussitôt Arnauld s'écria : « Cela n'est en rien applicable, parce que, dans cette prière, aucune mention n'est faite de N.-S. Jésus-Christ. » En vain, Leibniz explique-t-il que la prière du Seigneur elle-même, ainsi que nombre d'autres conservées dans les *Épîtres* des apôtres et dans les *Actes*, se fût attiré même reproche. En de telles prières, trouvera-t-on toujours le nom du Christ ou de la Trinité ? Arnauld ne répondit rien ; mais, ajoute Leibniz, le « bonhomme » fut tout déconcerté, et « nous sortîmes un instant prendre l'air. [1] »

Un tel récit ne doit pas être considéré comme une simple anecdote. Par malheur, Leibniz, ainsi que la plupart des hommes de son temps, ne nous confie pas souvent de tels traits empruntés à sa vie concrète. Retenons, en tout cas, que devant les Jansénistes cherchant le Dieu total en Jésus-Christ « véritable Dieu des hommes », Leibniz n'a pas craint de formuler une prière universelle, qui en même temps ne lui paraissait point étrangère au Christianisme. Jésus lui-même n'a t-il pas invoqué le Père, selon une prière que tous les hommes peuvent reproduire ? Véritable schéma religieux,

1. Guhrauer. Biog. citée, t. I, pp. 118-119. On trouvera un exemple de cette extensibilité du Pater noster in Harnack : *Das Wesen des Christentums*, pp. 41-42, Leipzig, 1903 (45e mille).

méthodique et essentiel, que Leibniz voudrait transmettre à toute la terre. Mais, comment y parvenir si l'on ne maîtrise point la multiplicité des langues? A cela devront travailler les Jésuites. — Quoi de plus conforme à leur devise, écrit Leibniz au R. P. Papebroch, que cet effort pour que chaque langue loue le Seigneur, « ut omnis lingua laudet Dominum [1] »? Mais le P. Papebroch et d'autres Jésuites reprochaient à Leibniz de s'occuper des résultats scientifiques des missions, c'est-à-dire de simples « curiosités ». — Pourquoi appeler cela des vanités? — répondait Leibniz. Est-ce que les Pères européens ne sont pas des savants en même temps que des religieux? Pourquoi, dès lors, les missionnaires ne maintiendraient-ils pas là-bas cette harmonie et dédaigneraient-ils de nous apporter des enseignements profanes? Toutes les conquêtes scientifiques « ne sont pas moins comprises que les autres dans les fonctions apostoliques [2] ». « Il n'est pas nécessaire que tous les Religieux siègent dans les confessionnaux ou méditent sans cesse des discours ou des cas de conscience. » Il faut aussi fouiller les œuvres de Dieu : Certes, dit Leibniz, je ne méprise pas toutes ces subtilités scolastiques, parce que je « sais que toute vérité a son moment ». Mais, pour arriver à une conversion véritable, vous devez vous diviser le travail. Sans la santé physique, les efforts religieux ne se peuvent propager; pareillement, sans l'étude de la linguistique et de l'histoire la religion n'est pas solidement défendable. C'est pourquoi armons-nous de toute espèce de vérités, pourvu que nous les dirigions « ad majorem Dei gloriam [3] ».

1. Lettre *inédite* au R. P. Papebroch, 28 décembre 1693.
2. Lettre *inédite* au P. Verjus, 18 août 1705.
3. Lettre *inédite* au R. P. Papebroch, s. d. : « Non est necesse, ut omnes

Études sur la langue, les mœurs, et la science des Chinois ; tout cela, que les missionnaires jugent extérieur à l'œuvre religieuse, Leibniz ne l'en veut point détacher. Sa devise ne serait pas seulement la « Propagation », mais la « Justification de la foi par les sciences ». Il pense, d'ailleurs, que l'analyse patiente du milieu nous ferait abandonner l'orgueilleuse superstition de l'unité, qui nous rend incapables d'absoudre les pratiques opposées aux nôtres. Pourquoi, par exemple, proclamer inviolable partout la monogamie, habitude ancestrale en Europe ? Leibniz est convaincu que, si l'on s'obstine à vouloir détruire la polygamie chinoise, aucune conversion solide ne sera possible. On estime généralement indiscutable la supériorité des civilisations monogamiques ; mais Leibniz remarque volontiers que la monogamie n'est, bien souvent, en Europe, qu'une polygamie atténuée. « Je ne vois », écrit-il, « à la polygamie dans notre Occident nul avantage. Les divorces y suffisent, en effet, à éviter les inconvénients [1]. » Que donc de vains scrupules ne retardent point les missionnaires. La polygamie fut permise parfois par la loi mosaïque [2] et n'est pas « absolument contre le droit divin

continuo in confessionalibus sedeant aut perpetuo conciones aut casus morales meditentur ;... scio omnem veritatem habere suum momentum... Quis enim non videt, sine sanitate corporis non licere missiones obire et caritatem exercere ?... Itaque omnes veritates... recte curamus, dummodo ad majorem Dei gloriam dirigamus. »

1. « Polygamiæ in hoc nostro Occidente utilitatem ego video nullam. Sufficiunt enin divortia incommodis vitandis. » (Lettre *inédite* à Gerh. Meier, 16 décembre 1692).

2. *Inédits, Théologie*, vol. XX, f° 259 ; cf. *Inédits, Théologie*, vol. XII. 2 : *Annotata quædam ad. C. J. Sessionis...* f° 8-13 ; Cf. ce texte en particulier : « Cum polygamia et divortium non sint contra substantiam matrimonii, non dubito quin permittere possit Ecclesia ob magnas rationes, etsi jure divino ordinario prohibeantur, nec proinde nisi ob duritatem cordis humani a Deo sunt in sanctis suis tolerata. Quare si divortio concesso, potuisset retineri Anglia in unione Ecclesiæ, si polygamia permissa, possent Indiarum et Sinensium populi ad fidem Christianam converti. » Si cela est, le Pontife romain doit l'accorder en quelques cas.

ou naturel ». Justifiant métaphysiquement sa pensée, Leibniz ajoute : Sans doute, « la monogamie est bien meilleure, mais ce qui est le meilleur n'est pas toujours absolument nécessaire[1]. » Une seule chose, en effet, importe : Que le plus grand bien se réalise, et que l'ensemble atteigne à la plus haute perfection. Aveugles à l'univers, trop souvent nous nous détournons si des détails nous scandalisent. Résignons-nous plutôt aux subordinations et aux sacrifices, qui sont les conditions d'une plus vaste harmonie. Tout doit ici se disposer pour « la suprême loi » du « salut des âmes[2] ». Or, l'on est en présence d'un fait indiscutable : l'impossibilité de convertir un peuple dont on veut contrarier une habitude profonde.

D'autre part, il semble que Leibniz ne veuille pas de conversions faites du dehors, et qui introduisent une doctrine toute neuve en des esprits non préparés à la recevoir. Seules sont valables les transformations mentales qui se sont librement développées. Or il n'y a pas à nier qu'actuellement, à cause d'une séparation séculaire, aucun lien profond ne soit visible entre la Chine et l'Occident. Quel moyen de fondre les divergences ? La force et les insinuations perfides sont également réprouvées. Reste une étude méthodique et patiente de toutes les richesses chinoises, et non pas, cette fois encore, accomplie du dehors, au nom de principes européens, mais à la lumière de l'état d'esprit chinois.

On ne comprendra réellement cet état d'esprit que si l'on se livre à des descriptions concrètes et minutieuses. Leibniz réclame l'histoire des inventions, l'analyse des techniques. Il espère qu'on étudiera la politique chinoise, dont il voudrait

1. Rommel, éd. cit., t. II, p. 298, 1692.
2. « Salus animarum suprema lex est. » (Id., t. II, p. 38.)

obtenir « tout le détail ». « Car la véritable philosophie pratique », dit-il, « consiste plutôt dans les bons ordres pour l'éducation et pour la socialité... des hommes, que dans les préceptes généraux sur les vertus et devoirs[1]. » Toujours Leibniz fut ainsi soucieux d'une morale sociologique et dédaigneux des généralisations hâtives. Il demande aussi qu'on s'informe de la mathématique chinoise, sans doute totalement différente de la nôtre, et que l'on révèle surtout la physique chinoise, qui, n'étant pas encore réduite rationnellement, doit être toute nourrie d'expériences dont notre théorie pourrait s'enrichir à son tour[2].

La Chine apparaît pour ainsi dire à Leibniz comme une expérience toute vivante, non encore desséchée par la théorie. Si l'esprit européen accepte de condenser sur elle tout son effort, c'est un monde de *réalités neuves* qui s'offre à notre *raison*. Sans doute déjà, durant l'histoire, des civilisations étrangères se sont révélées les unes aux autres ; mais elles se combinèrent peu à peu et selon des transitions. Jamais y eut-il, comme actuellement, un monde séparé qui tout à coup s'ouvrît à notre action possible ? L'un et l'autre, le monde européen et le monde chinois, depuis des siècles ont travaillé à des problèmes qui se sont posés séparément pour tous deux. Or, un jour, brusquement, sans lentes préparations, ils se transmettent l'un à l'autre leurs découvertes.

Telle est, en Leibniz, la source de l'enthousiasme. Voilà pourquoi il écrit au P. Bouvet qu'il ne voit « rien de plus grand à faire de nos temps, tant pour les Chinois que pour nous, puisque nous pourrons leur donner quasi tout d'un

1. Lettre *inédite* au P. Bouvet, 2 décembre 1697, page 4.
2. Id. *Ibid.*

coup, et par une manière d'infusion, nos connaissances, et à notre tour nous pourrons apprendre d'eux, aussi tout d'un coup, un monde de nouvelles notices, que sans cela nous n'aurions point obtenues en je ne sais combien de siècles[1] ». Dans une lettre au P. Verjus, il ajoute : « Quoique je voie la plupart de vos missionnaires assez portés à parler avec mépris des connaissances des Chinois, néanmoins leurs langues et caractères, leurs manières de vivre, leurs artifices et manufactures, leurs jeux mêmes diffèrent presque autant des nôtres que si c'étaient des gens d'un autre globe[2]. »

Leibniz ne pressent-il pas ici que l'histoire offrirait au philosophe qui l'observerait activement autre chose que ces successions lentes et banales dont se contentent les esprits médiocres ? « Par des fulgurations continuelles de la Divinité naissent », selon lui, « toutes les monades créées ou dérivatives[3]. » Mais peut-être, de même, à celui qui la saurait transpercer, l'expérience humaine apparaîtrait, elle aussi, convulsée de « fulgurations ». Ces deux humanités, qui, naguère fermées l'une à l'autre, se révéleraient l'une à l'autre « tout d'un coup », transposeraient ainsi concrètement la métaphysique leibnizienne la plus profonde.

Mais, pour que cette subite pénétration soit féconde, il

1. Lettre *inédite* au R. P. Bouvet, 2 décembre 1697, page 5. — *Le même jour*, Leibniz écrivait au R. P. Verjus (Lettre *inédite* du 2 décembre 1697) : « Je juge que cette mission est la plus grande affaire de nos temps, tant pour la gloire de Dieu... que pour le bien général des hommes et l'accroissement des sciences et arts, chez nous aussi bien que chez les Chinois ; car c'est un commerce de lumières qui nous peut donner tout d'un coup leurs travaux de quelques milliers d'années, et leur rendre les nôtres, et doubler pour ainsi dire nos véritables richesses de part et d'autre. Ce qui est quelque chose de plus grand qu'on ne pense. » Ces deux admirables textes, écrits le même jour, nous révèlent la source *métaphysique* de l'enthousiasme de Leibniz pour les missions.

2. Lettre *inédite* au R. P. Verjus, 18 août 1705.

3. Cf. « Monadologie ». Par. 47.

faut que le présent s'enrichisse de tout le passé et, dès lors, que soit scrutée l'ancienne histoire de la Chine. Leibniz voudrait, écrit-il au Père Verjus, « faire rentrer les Chinois dans l'esprit de leurs ancêtres[1]. » Déjà l'arithmétique binaire permet de lire les caractères de Fohi, jusqu'ici indéchiffrables pour tous, et incompréhensibles aux Chinois ; elle leur donnera l'explication des « merveilleux mystères cabalistiques » composés par l'antique empereur chinois qui vivait trois mille ans avant Jésus-Christ. Leibniz voudrait créer ainsi, pourrait-on dire, une sorte de « Réforme » des Chinois, grâce à laquelle ils retrouveraient, au-dessous des erreurs modernes, le sens antique des textes, absolument comme on découvrirait, par delà les Scolastiques, le sens vrai du Christianisme premier. N'est-ce point là le durable enseignement de la Réforme protestante ? Une méthode en peut être extraite à propos d'autres problèmes. Partout, des abus obscurcissent la pureté primitive des doctrines. Chaque fois que des divergences violentes se manifestent, on se doit efforcer de remonter aux sources. Vues ainsi, les actions s'ordonnent et s'unifient.

Leibniz aurait souhaité que l'on retrouvât le sens premier des doctrines chinoises. Il a donné le schéma de ce rêve dans sa longue lettre à Remond sur la philosophie chinoise[2], lettre qu'il écrivit au cours des deux dernières années de sa vie, en 1715 et 1716.

Comment, se demande-t-il, espérer convertir un peuple, si nous ne le persuadons qu'il est déjà hors de l'erreur ?

1. Lettre *inédite* au P. Verjus, 18 août 1705.

2. Publiée par Dutens, éd. cit., t. IV, 1, pp. 169-210. — Elle n'est pas datée, mais la date est fondée sur des documents indiqués plus loin.

Efforçons-nous de lui présenter notre propre doctrine comme analogue à la sienne. Les Jésuites parlent de superstition et de barbarie chinoises ; mais, pense Leibniz, nous, Protestants, jugeons de même les pratiques des Catholiques actuels. Les Chinois ne sont pas plus religieusement contraints de garder leurs récentes théories que nous ne sommes liés à telle explication des Scolastiques [1]. Or, si nous débarrassons la pensée chinoise de ses modernes additions, nous découvrons une philosophie primitive consubstantielle à la nôtre.

Telle fut en Leibniz l'intuition géniale issue d'une foi en l'unité primitive et fondamentale de la vérité. Il ne voulait pas gagner à une doctrine nouvelle des hommes qui y seraient étrangers. Il espérait montrer aux Chinois qu'ils sont infidèles à *leur propre religion*, qu'ils doivent être ramenés à *leur propre antiquité*. Une fois cette antiquité atteinte, quelle ne serait pas la puissance attractive de la doctrine chrétienne, qui s'y révélerait identique !

Identité que l'on conteste d'ordinaire. On reproche aux Chinois de ne pas séparer complètement l'esprit de la matière, chez les êtres créés. Mais Leibniz soutient la même thèse, d'accord avec plusieurs Pères [2]. Sans doute, les Chinois d'aujourd'hui croient, pour la plupart, que Dieu est l'âme du monde. Leibniz demande qu'on leur enseigne la doctrine primitive, qui nous montrait Li producteur de Ki, c'est-à-dire le Premier Principe producteur de la Matière. Comment, de cette façon, ne persuaderait-on pas aisément aux Chinois la doctrine chrétienne de l'Intelligence supra-mondaine [3] ? Les

1. Dutens, éd. cit., t. IV, 1, p. 170. Cf. Loisy, l'*Évangile et l'Église*, 3e éd. Paris, 1904, p. 68. « L'Église catholique n'est liée à la science et aux formes politiques du moyen âge que s'il ne lui plaît pas de s'en dégager. »

2. Id., t. IV, 1, p. 170.

3. Id., t. IV, 1, pp. 170-71.

Chinois pensent, nous dit-on, qu'il y a des esprits inhérents à tous les phénomènes matériels. Mais ces esprits ne seraient-ils point des apparitions de la puissance de Dieu ? « Ceux qui, parmi les Chinois, croient que leurs ancêtres et leurs grands hommes sont parmi les esprits s'approchent assez », dit Leibniz, « de l'expression de Notre Seigneur qui insinue que les Bienheureux doivent être semblables aux Anges de Dieu. » D'ailleurs, si on lit Confucius, dont Leibniz vantait déjà en 1687 les maximes récemment traduites [1], on s'aperçoit que Li est essentiellement notre Dieu. Il est, comme notre Dieu, éternel, increé, incorruptible, à la fois principe physique et principe moral ; unité sommaire, c'est-à-dire incapable de division, mais aussi multitude entre toutes parfaite, parce qu'en lui sont enfermées les essences infiniment diverses. En un passage du *Tshoung-Joung*, Confucius dit que Li est à la fois le grand vide ou l'Espace, et la souveraine plénitude. Leibniz découvre là une analogie avec son propre système, où l'espace n'est pas une substance « qui a des parties hors des parties » mais un ordre de choses coexistant. Li est encore le globe ou rond. Dira-t-on que ce sont des images grossières ? Il suffit d'un effort métaphysique pour dire que ce globe est « une sphère, dont le centre est partout et dont la circonférence n'est nulle part ». Après cela, déclare Leibniz, « ne dirait-on pas que le Li des Chinois est la souveraine substance que nous adorons sous le nom de Dieu ? [2] ».

Tel n'est pas l'avis du P. Longobardi, que Leibniz combat ici et qui voit dans toutes ces doctrines un poison caché. Il reproche aux Chinois d'appeler Li tous les esprits. C'est peut-être, répond Leibniz, qu'étymologiquement Li signifie

1. Rommel, éd. cit., t. II, p. 113.
2. Dutens, éd. cit., t. IV, 1, p. 174.

raison ou règle[1]. On les blâme encore de donner une grande puissance à la nature. « Les Chinois... méritent des louanges », dit au contraire Leibniz, « de faire naître les choses par leurs propensions naturelles et par un ordre préétabli[2]. » En définitive, si l'on réfléchit que la matière est créée par le Premier Principe, on conclut que la philosophie des Chinois est plus proche de la théologie chrétienne que la philosophie antique. On ne lutte plus ici en effet contre une matière coéternelle à Dieu[3]. Quant à demander des données plus précises, où donc les trouvera-t-on en dehors de la Révélation[4] ?

Par cette simplification de la doctrine chinoise, Leibniz établissait une méthode. D'autres viendraient, croyait-il, qui, connaissant la langue et le pays chinois, donneraient des Mémoires et des traductions de toutes les œuvres philosophiques. Finalement, on dresserait des tables d'harmonie entre la pensée orientale et la pensée occidentale.

L'œuvre de pénétration orientale ne paraissait pas à Leibniz une de ces entreprises indifférentes que l'on peut rejeter ou choisir. Négliger un tel avenir serait méconnaître les lois générales du monde et son aspiration à l'unité. Libre aux Européens de laisser choir, une fois de plus, l'occasion de hâter en quelques années l'évolution lente des choses[5] ! Mais la Chine n'est pas un pays accidentellement intéressant. Elle est bien la terre antique par excellence.

« Ce serait une grande imprudence et présomption, à nous

1. Dutens, éd. cit., t. IV, 1, p. 176.
2. Id., t. IV, 1, p. 179.
3. Id., t. IV, 1, p. 183.
4. Id. *Ibid.*
5. Leibniz recommande profondément de ne pas toujours en appeler à la postérité : La postérité « trouvera d'autres avantages inconnus à nous, outre qu'il y a de l'apparence que ces avantages se consument d'eux-mêmes, quand on les néglige. » (Klopp., éd. cit., t. IV, p. 402).

autres nouveaux venus après eux, et sortis à peine de la barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paraît point s'accorder d'abord avec nos notions scolastiques ordinaires [1] ». Pourquoi ne chercherions-nous pas à purifier nos propres théories de tout ce que les sectes ont pu ajouter à la vérité entrevue jadis par les premiers créateurs ?

Si ce travail scientifique était méthodiquement conduit, on parviendrait à créer une vérité générale, riche des diverses expériences nationales. D'ailleurs, ce ne sont point là rêves d'idéaliste. Il faut bien trouver un parti. Un fait économique est imminent : La pénétration de la Chine par l'Occident ; si on espère détruire des doctrines essentiellement stables, Leibniz le déclare nettement, une telle destruction n'ira pas sans « une grande révolution [2] ». L'espoir de comprendre et d'unifier est un espoir vital.

Cette vision de l'unité intellectuelle du monde persista en Leibniz, toujours dominatrice, et se mêla à ses derniers rêves. L'ambition de retrouver la doctrine essentielle par delà les divergences de toutes les scolastiques, ambition ici appliquée à la théologie chinoise, doit en effet être rattachée à la « Philosophie éternelle », que Leibniz décrivait dans sa célèbre lettre à Remond du 26 août 1714. « Si j'en avais le loisir », disait-il, « je comparerais mes dogmes avec ceux des anciens... La vérité est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est très souvent fardée et très souvent aussi enveloppée et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui... la rendent moins utile [3] ». Dégager la lumière de ces ténèbres, ce

1. Dutens, éd. cit., t. IV, 1, p. 171.
2. Id., *ibid.*
3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 624.

serait extraire la « perennis philosophia », qui, construite d'abord par les Orientaux et formulée ensuite par les Grecs, fut revisée par les Pères de l'Église, utilisée pour le Christianisme par les Scolastiques, et de plus en plus, depuis lors, remaniée ; marche non vaine puisqu'on y remarque « quelque progrès dans les connaissances[1] ». Ne faut-il point ici saisir l'aveu du plus secret dessein de Leibniz ? Exposé sommaire, discussion de la philosophie chinoise ; tout cela est fragment peut-être d'une sorte de synthèse humaine, à laquelle, s'il eût vécu, Leibniz eût désormais travaillé, et dont son système eût été tout à la fois l'anticipation et l'achèvement.

Leibniz avait cru sincèrement que les Jésuites seraient capables d'apporter ce bienfait au monde. « Je juge que cette mission est la plus grande affaire de nos temps, tant pour la gloire de Dieu et la propagation de la religion chrétienne, que pour le bien général des hommes et l'accroissement des Sciences et Arts, chez nous aussi bien que chez les Chinois ; car c'est un commerce de lumières qui nous peut donner d'un seul coup leurs travaux de quelques milliers d'années.... et doubler, pour ainsi dire, nos véritables richesses de part et d'autre[2]. » « Quelle moisson encore pour des ouvriers évangéliques, si une fois le christianisme était bien établi dans la Chine ! Vous savez mes principes en vertu desquels je souhaite à tous ces ouvriers évangéliques le plus heureux succès du monde[3]. »

De très grosses difficultés pourtant apparaissent. Quelle religion, finalement, introduira-t-on en Chine ? Leibniz accep-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 625.

2. Lettre *inédite* au P. Verjus, 2 décembre 1697, phrase déj. citée. p. 92, note 1.

3. Id., 20 avril 1699. Fragment donné par Bodemann, catalogue cité, p. 359.

tait l'expansion catholique, puisqu'il encourageait avant tout les Jésuites ; mais il réclamait également des missions évangéliques [1].

S'étonnera-t-on d'un tel libéralisme ? Leibniz attendait avant tout, la fusion de deux mondes inconnus l'un à l'autre. Que toutes les activités soient pour cela en avant, aussi bien protestantes que catholiques ! Si l'Église protestante eût, à cette époque, organisé ses missions comme elle le fit plus tard, Leibniz eût sans doute modifié sa méthode ; mais au XVII[e] siècle, les missionnaires jésuites dominaient tous les autres : s'attarderait-on à discuter leur excellence ?

Leibniz, d'ailleurs, s'indigne de la torpeur protestante. En 1697, il essaye d'insuffler à l'anglican Burnett de Kemney l'idée d'une mission. C'était le moment où l'empereur de Chine venait d'autoriser dans son Empire le culte chrétien, et où Leibniz publiait à part, comme état de la question, quelques-unes de ses correspondances avec des missionnaires jésuites [2]. « Je souhaiterais », écrivait-il à Burnett, « de pouvoir animer les Protestants à prendre part à cette grande mission, afin que le parti romain ne leur en enlève tout l'avantage..... Le monarque de Chine cherche avec passion d'attirer les habiles gens d'Europe ; pourquoi donc n'en profitons-nous pas [3] ? » « Il est incroyable », écrit-il à Ludolf le 2 octobre 1697.

1. Gerhardt, *Leibnizens mathematische Schriften*. 7 vol. in-8°. Berlin-Halle, 1849-63. Cf. t. IV, p. 28. Lettre à Wallis.

2. Cf. *Novissima sinica historiam nostri temporis illustratura, in quibus de Christianismo publica nunc primum auctoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europæarum ac moribus gentis et ipsius præsertim monarchæ tum et de bello Sinensium cum Moscis ac pace constituta multa hactenus ignota explicantur*. Edente G.-G. Leibnitio. Anno MDCXCVII. — La préface est publiée par Dutens, éd. cit., t. IV, 1, pp. 78 et suiv. — Je cite le titre d'après Cordier : *Bibliotheca Sinica*, t. II, article *Missions*, pp. 392 sqq.

3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 204. Mai 1697.

« combien ce prince chinois affectionne les sciences et les arts de l'Europe, et c'est ce qu'il chérit particulièrement dans les Jésuites, à qui notre négligence abandonne un si grand champ [1]. » Cette même année 1697, il s'exprime plus nettement encore en des lettres à Morell : Dans la préface des *Novissima Sinica*, « j'insinue qu'il serait de la gloire de Dieu et de l'honneur des Protestants de prendre part à cette grande moisson ouverte dans le champ du Seigneur. Afin que la religion repurgée soit portée dans ce pays, aussi bien que les superstitions romaines [2]... Vous verrez, par ma préface, que mon dessein est d'enflammer nos gens à travailler à la propagation de la véritable piété chez les peuples éloignés [3]. »

A toute accusation de duplicité Leibniz a, d'avance, répondu par cette phrase admirable : « Le dessein de porter la lumière de Jésus-Christ dans les pays éloignés est si beau que je n'y distingue point ce qui nous distingue [4]. » De quelque côté, d'ailleurs, que l'on place l'hérésie, Leibniz se fonde sur l'histoire pour montrer que la force d'expansion est inhérente au Christianisme lui-même et non à telle Église chrétienne privilégiée. « Qui ignore », écrit-il au P. Papebroch, « que les Goths et les Vandales et tant d'autres nations ont reçu le Christ des Ariens ? » Et il ajoute : « Je prie Dieu de faire naître de plus en plus en nous la vraie charité ; ainsi une fois déposées les querelles de factions, nous ne chercherons pas

1. Lettre *inédite* à H.-W. Ludolf, 2 octobre 1697. Cf. aussi Klopp, éd. cit., t. VIII, p. 105, lettre à G. Burnett, évêque de Salisbury (1698), lequel ne doit pas être confondu avec son parent Thomas Burnett de Kemney.

2. Lettre *inédite* à Morell, mai 1697, folio 20.

3. Lettre *inédite* à Morell, 1er octobre 1697. Fol. 26-27. (Le fragment cité est édité dans Guerrier : *Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Grossen*. Petersburg 1873, 2e partie, p. 27.

4. Fragment donné par Bodemann. *Briefwechsel*. Catalogue cité. Phrase déjà citée. Lettre *inédite* du 15 avril, 1695.

les choses qui sont nôtres, mais celles qui sont de Dieu[1]. »

Que soit donc approuvée la flexibilité intellectuelle des Jésuites, qui leur a permis de ne point mêler à leur enseignement les questions controversées ! Cette habile tolérance leur a valu de rapides succès, tandis que, moins souples, les missionnaires des autres ordres ont été expulsés dès 1637. Dès lors, en Europe, une lutte sans arrêt a commencé contre les Jésuites. On les a accusés de favoriser l'idolâtrie. Des procès incessants se sont discutés en Cour de Rome. Et durant l'un d'entre eux, en 1699, un récent témoignage de Leibniz a été invoqué par le Général des Jésuites[2]. Nul doute que Leibniz n'ait, avant tout, admiré en cet Ordre la faculté compréhensive, qui lui semblait l'une des forces religieuses. Pourquoi blâmer les Jésuites de s'insinuer peu à peu, de prendre les costumes chinois, et de ne pas supprimer totalement les cérémonies chinoises? Sans doute si le culte rendu à Confucius a un caractère d'adoration, il le faut détruire. Mais, pour en fixer le sens, quel meilleur parti que de se tourner vers l'empereur lui-même? Il est législateur sacré aussi bien que politique. « Et je ne vois pas comment », dit Leibniz, « on peut récuser le jugement de l'empereur de la Chine et des hommes remarquables de ce pays, quand il s'agit de la signification des mots. Supposez qu'une autre

1. Lettre *inédite* au P. Papebroch, 27 décembre 1698 : « Quis ignorat Gothos et Vandalos, et tot alias gentes ab Arianis recepisse Christum ?... Deum precor, ut caritatem veram in nobis omnibus magis magisque suscitet ; ita sepositis factionum studiis, non ea quaeremus quæ nostra sunt... sed quæ ipsius ». (F° 44).

2. Klopp, éd. cit., t. VIII, p. 144. Cf. par contre l'indignation des purs Chrétiens, dont ce passage de Pascal est l'écho : « Ils... répondent si bien selon ce qu'on leur demande que, quand ils se trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils suppriment le scandale de la croix et ne prêchent que Jésus-Christ glorieux et non pas Jesus-Christ souffrant, comme ils ont fait dans les Indes et dans la Chine. » (*Ve Lettre Provinciale*, édition des *Grands Ecrivains*, t. I, p. 105.)

opinion ait prévalu jusqu'ici, elle cesse certainement du jour où l'empereur a exposé dans quel sens il faut interpréter les rites et les autres signes de la pensée[1]. » Les Jésuites ont donc bien raison, pense Leibniz, de montrer que sous les obscurités c'est la lumière chrétienne qui est pressentie : Semblables à saint Paul qui sut lire Jésus-Christ sur l'autel athénien dressé à la divinité inconnue, nous devons entrevoir des pensées mystérieusement chrétiennes au-dessous des formules de Confucius[2].

Or, le 27 juin 1705, l'empereur K'ang-Hi recevait le légat du Pape, cardinal de Tournon. De leur entretien résulta le décret du 17 décembre 1705, par lequel l'empereur bannissait l'évêque de Conon, tandis que le légat se réfugiait à Canton où il était emprisonné. Les missions étaient définitivement atteintes.

Postérieurement à cette année 1705, les lettres de Leibniz sur les missions deviennent, semble-t-il, moins fréquentes. De 1695 environ à 1699 ; puis, de 1700 à 1705 ; telles furent donc les années de vrai enthousiasme. Néanmoins, des lettres sur la Chine sont encore écrites en 1707 et 1708. Peut-être d'ailleurs à ce moment Leibniz pensa-t-il que les Protestants évangéliques et anglicans reprendraient l'œuvre inachevée. En tout cas il ne perdit pas l'espérance, puisque la dernière année de sa vie il conciliait la philosophie chinoise et la pensée occidentale.

1. Dutens, éd. cit., t. VI, p. 191. Leibniz remarque quelque part que le fait de la tolérance des Mahométans à l'égard du culte chinois est un témoignage de son caractère anti-idolâtrique (Cf. Gerhardt. *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, p. 413). Cf. Lettre à La Croze du 2 décembre 1706, ap. Dutens, éd. cit., t. V, pp. 479 sqq, une curieuse théorie du mahométisme considéré comme une sorte de transition réalisée entre le monothéisme juif et le christianisme. Cf. aussi Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, p. 563.

2. Lettre *inédite au* P. Verjus. Fragment donné par Bodemann. *Briefwechsel*, catal. cité, p. 360. — Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, pp. 424, 437 et 507. Lettres au P. des Bosses et Lettre *inédite* au P. Marchetti, 24 août 1701.

Jusqu'à la fin aussi, peut-être, il demeura fidèle aux Jésuites. Il admirait, contrairement à la plupart de ses contemporains, ce don de flexible pénétration qui leur avait gagné des sympathies chinoises. Il écrivait au marquis de Westerloo, le 8 juillet 1715 : « Je suis fort pour les Jésuites quand on les attaque sur la Chine et je crois qu'on leur y fait tort ; mais je ne suis point pour eux quand ils attaquent les Jansénistes [1].... » Les Jésuites, de leur côté, ne se montraient si zélés à l'égard de Leibniz que par espoir de le convertir. Tous n'étaient point comme le P. Marchetti qui lui prédisait les flammes de l'enfer[2]. Le P. Verjus, par exemple, écrivait qu'il donnerait sa vie pour amener un tel fidèle[3]. Un vaste plan d'attirance catholique se construisait autour de Leibniz.

On ne peut savoir jusqu'à quel point cette ardeur fut généreuse. Lors du séjour de Leibniz à Vienne, entre 1712 et 1714, les Jésuites semblent avoir entravé son projet d'académie, par crainte, sans doute, que les nouvelles découvertes ne leur fussent nuisibles et surtout qu'un Protestant n'y fût mêlé. De plus, certains Jésuites auraient répandu le bruit d'une conversion, sous prétexte que Leibniz avait assisté à un sermon à la Cour impériale[4]. Hostilité qui ne semble pas avoir modifié le jugement de Leibniz sur les Jésuites. Durant les derniers mois de sa vie, d'ailleurs, malgré les injustices grandissantes qui annoncent l'ingratitude finale, il travaille avec une nouvelle confiance. Passionnément, il écrit

1. Fragment donné par Bodemann, *Briefwechsel*, cat. cité, p. 385. Presque au même moment, c'est-à-dire le 2 juillet 1715, il écrivait à Pritz : « Orationes tuas de sinensi controversia legi cum voluptate. Ceterum eo propemodum inclino ut Jesuitis tantum faveam in ea causa, quantum in probabilismi causa non faveo. « (Lettre *inédite* à Pritz, 2 juillet 1715. F° 4.) Cf. encore Lettre *inédite* au R. P. Quesnel, 12 mars 1707. même remarque.

2. Guhrauer, biog. cit., t. II, p. 99.

3. Lettre *inédite* du 12 septembre 1705.

4. Guhrauer, biog. cit., t. II, p. 291.

son traité sur la Chine. Dans chacune de ses lettres à Remond il promet de l'envoyer bientôt ; et puis, cela s'étend toujours. Le 27 janvier 1716, il écrit : « J'ai achevé mon discours sur la théologie naturelle des Chinois ; c'est quasi un petit traité aussi grand que celui du P. Malebranche[1]. » Mais c'était fausse alerte. Le 27 mars 1716, il dit encore à Remond : « Il faut que je sois un peu plus libre pour achever tout à fait mon discours sur la théologie naturelle chinoise[2]. » Il a d'ailleurs de plus en plus espoir en l'avenir : « Mes petits maux sont fort tolérables », écrit-il, « et même sans douleur quand je me tiens en repos... Et ces maux, s'ils ne deviennent point plus grands, ne m'empêcheront point dans la suite de faire de plus grands voyages. » Il veut d'abord achever ses travaux historiques. « Après cela, si Dieu me laisse quelque temps de reste ce sera pour pousser quelques méditations, et pour les pousser jusqu'à la démonstration[3]. »

Leibniz mourut huit mois après, le 14 novembre 1716, confiant sans doute en l'avenir possible des missions et en la diffusion, grâce à elles, de sa Caractéristique universelle. Mais, cette Caractéristique elle-même n'était pas achevée. Leibniz attribuait cet échec non pas tant à ses travaux de circonstance qu'à son isolement. Ne peut-on dire, du reste, que ce fut là la grande tristesse de sa vie ? Chaque jour, en lui, des idées nouvelles se pressaient. Il se hâtait de les écrire, afin de les rendre distinctes ; mais, que ne les voyait-il plutôt se développer, d'une façon vivante, pénétrer en des esprits jeunes, où peut-être d'autres vérités, par leurs secours, s'élaboreraient ! [4]

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 670.
2. Id., t. III, p. 675.
3. Id., t. III, p. 673. 27 mars 1716.
4. Une toute petite feuille, déchirée grossièrement, contient ces mots

Leibniz crut donc jusqu'à la fin en la pénétration des mondes. Avant de le blâmer de son rêve, réfléchissons qu'il n'en attendait le triomphe que d'une organisation sociale toute nouvelle. Ne nous trompons pas sur son enthousiasme. Leibniz, tel fut le secret de son lyrisme, parlait du présent ainsi qu'il voyait l'avenir. Mais quelque mélancolie se mêlait à son espérance : « Si j'étais jeune », écrivait-il au comte de Schulenburg, « j'irais en Moscovie et peut-être jusqu'à la Chine pour établir cette communication de lumières... Mais je ne pense pas que je suis en Europe et que j'écris à un général[1]. » De même, sans cesse, durant sa vie, Leibniz parla avec une apparente naïveté de la fusion de l'Orient et de l'Occident ; mais songeons toujours qu'en même temps quelque chose lui rappelait que l'Europe et l'Asie étaient, pour longtemps encore, séparées. Vraiment il avait conscience de travailler pour une très lointaine postérité. Peut-être ces temps appelés ne sont-ils pas encore assez accomplis pour que tous sachent voir au-dessous des rêves métaphysiques une vérité politique.

écrits rapidement et avec de grands caractères : « Il me vient quelquefois tant de pensées le matin dans une heure, pendant que je suis encore au lit, que j'ai besoin d'employer toute la matinée, et parfois toute la journée et au delà pour les mettre distinctement par écrit. » (Cf. *Ad Vitam Leibnitii*, 10 *b*. fol. 2.)

Voir dans la Correspondance de Leibniz avec le marquis de l'Hospital, correspondance d'ailleurs si précieuse au point de vue du caractère de Leibniz, comme à celui de son développement mathématique : « J'ai souvent souhaité un jeune homme profond dans l'analyse, qui, en m'assistant, aurait trouvé encore de quoi se signaler lui-même, ce qui lui aurait depuis servi de recommandation ; mais on n'en trouve point de cette sorte, dans ce pays-ci, ni dans le voisinage. » (Gerhardt, *Mathematische Schriften*, éd. cit., t. II, p. 228.)

1. Lettre *inédite* au général comte de Schulenburg, août 1705.

CHAPITRE III

PIERRE LE GRAND[1]

> « ... Les découvertes utiles à la vie ne sont... bien souvent que des corollaires des lumières plus importantes, et il est encore vrai ici que ceux qui cherchent le Royaume de Dieu, trouvent le reste en leur chemin.[2] »

On s'obstine, en général, à ne considérer qu'une seule Europe au XVIIe siècle. En réalité il y en eut deux, presque opposées l'une à l'autre. Or, si les jugements ordinaires sur les tendances intellectuelles et politiques du XVIIe siècle sont

1. Sources. — Bibliothèque royale de Hanovre : *Russland* ms. XXXIII, 1749, et *Polen*, ms. XXXIV, 1778. Les *lettres* sont *partiellement* publiées ap. Guerrier : *Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Groszen* éd. cit., Pétersburg et Leipzig, 1873, in-8°. — [De nombreuses lettres sont *fragmentairement* publiées et deviennent par suite insignifiantes, alors que l'ensemble en est fort important.] Les *Mémoires* sont donnés par F. de Careil, éd. cit., t. VII, texte allemand et traduction française *parfois inexacte.* — Sur l'origine des idées slaves de Leibniz, cf. *Prace matematyczno-fizyczne*, t. XII (1901) et t. XIII (1902), Varsovie. loc. cit. [Voir pour la référence complète, *infra*, appendice.]

Livres. — Sur L. et P. le G. cf. les ouvrages *vieillis* de Posselt : *Peter der Grosze und Leibniz*, Dorpat et Moscou, 1843 ; Guerrier : Introduction à l'édition citée plus haut ; F. de Careil, *Leibniz et P. le Gr.* (*C. R. Ac. Sc. M. et Pol.* Mai, juin, juillet 1874). Ouvrages qui tous doivent être lus avec précaution et ne renseignent guère sur le rôle exact de Leibniz.

Sur Pierre le Grand lui-même, les points de vue sont loin d'être éclaircis, et les documents russes ne sont pas encore pleinement publiés.

Il n'y avait nul motif de donner ici une Bibliographie de Pierre le Grand. M. Rambaud a dressé une bibliographie assez abondante au tome VI de l'*Histoire générale*, ouv. cit., pp. 719 sqq. — Cf. en outre notamment : R. P. Tondini, trad. française du *Règlement ecclésiastique*. Paris. 1874 ; Vte E.-M. de Vogüé : *Le fils de Pierre le Grand*, Paris, 1884 ; K. Waliszewski : *Pierre le Grand, l'éducation, l'homme, l'œuvre, d'après des documents nouveaux*, Paris, 1897, in-8°.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 271. *Tentamen Anagogicum. Essai Anagogique dans la recherche des causes.*

relativement applicables à l'histoire de France, ils n'ont plus aucun sens à mesure qu'on les transporte vers l'Orient. Les mêmes desseins de Leibniz, regardés comme des chimères quand on les rapproche de la politique occidentale, dominée par Louis XIV, se transforment en possibilités concrètes et brûlantes, quand on les éclaire par la politique orientale, dominée par Pierre le Grand.

Deux Europes se créaient en effet ; et un puissant écart se consommait entre nos guerres de parade, sortes de jeux compliqués, que seule leur succession finissait par rendre graves et nationales, et les luttes sérieuses d'un peuple, l'une après l'autre *nécessaires*. Leibniz fut attiré, tour à tour ou au même instant, par ces deux Europes; de là le caractère trouble et *utopique* de ses projets, puisque leur réalisation réclamerait la fusion de ces deux Europes en travail.

Le monde slave, qui dès l'abord suscita en Leibniz l'étonnement et le désir, s'inaugura, distrait de l'attention occidentale. Lorsque Pierre le Grand commença de régner, Louis XIV ne vit en lui qu'un petit souverain qui contrariait ses préférences[1]. En 1702, certaines victoires le surprennent[2] ; et il se décide à envoyer une mission à Moscou[3]. Mais Pierre le

1. Affaires de la succession de Pologne, à la mort de Jean Sobieski. Cf. *Recueil des Instructions données aux Ambassadeurs : Russie*. t. Ier. Introduction, p. XXVIII (par Rambaud).

Leibniz écrivant de Paris à l'Électeur de Mayence, et lui rendant compte des usages de Paris, parlait un jour des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et particulièrement des Instructions qui sont : « Eine gute Materie, eine wahrhaffte Historie zu schreiben, und wundert mich, dasz solche Dinge diesem Orth vertrauet worden. » (Cf. Klopp, éd. cit., t. III, p. 6).

2. Victoires d'Ehresfer (1701) et de Hümmelsdorff (1702). Cf. *Instructions* ouv. cit., *Russie*, t. Ier. Introduction p. XXX.

3. Cf. *Mémoire pour servir d'Instruction au sieur de Baluze allant à Moscou en qualité d'envoyé extraordinaire du Roi auprès du grand-duc de Moscovie. Instructions*, ouv. cit., *Russie*, t. Ier, pp. 94-98, 28 sept. 1702.

Grand reste toujours le « Grand-duc de Moscovie ». Louis XIV compte sur lui pour combattre l'Empire et pour prêter quelque argent. Mais auparavant il demande que Pierre renonce à la guerre de Suède. D'ailleurs les instructions à Baluze sont nettes et sereines : On réclame de Pierre une diversion en Transylvanie. « S. M. s'engagerait... d'employer ses offices et de faire tous ses efforts, en cas d'un traité de paix, pour maintenir le Czar dans la possession des lieux qu'il avait occupés[1]. » La mission traîna... Baluze ne recevait jamais une réponse satisfaisante. Il écrivait au roi que le Czar était très éloigné de l'alliance française[2] ; la puissance de ce prince, disait-il aussi[3], « s'augmente tous les jours... Il aime ses soldats, et il en est aimé... » A tout cela, Louis XIV irrité fait répondre par Torcy, « qu'un plus long séjour... à la cour du Czar serait présentement inutile »... et que le mieux était « de partir le plus tôt... de Moscou pour revenir à Varsovie[4]. » Si âprement d'ailleurs Louis XIV dédaignait ces peuples lointains, qu'en 1703 et 1704 deux vaisseaux russes furent capturés, malgré le droit de navigation dans les eaux françaises. Postnikof écrivait de Paris : « La Cour d'ici est animée d'une grande hostilité et malveillance contre les intérêts de Sa Sacrée Majesté Czarienne... Notre vaisseau... en présence même du roi, a été, avec toutes ses marchandises, confisqué au profit du roi[5]. »

Peu importe que Louis XIV, allié de la Suède, ait été diplomatiquement contraint d'adopter une attitude hostile. En

1. *Instructions*, ouv. cit., *Russie*, t. Ier, p. 97.

2. Id., t. Ier, p. 101.

3. Id., t. Ier, p. 101.

4. Id., t. Ier, p. 106.

5. Solovief, t. XV, p. 70, cité par Rambaud, *Instructions*, ouv. cit., *Russie*, t. Ier, p. 110.

fait, il ne pressentait pas la puissance naissante de Pierre le Grand. Personne, sans doute, dans les cours étrangères, ne comprit que quelque chose se préparait en Russie. Lorsque Louis XIV espérait que le Czar abandonnerait la guerre de Suède, il assimilait mécaniquement une guerre essentielle à des campagnes de fantaisie. Or la guerre de Suède avait été décidée, pourrait-on dire, dès l'origine. En tout cas, en 1699, Pierre avait engagé secrètement le roi de Pologne Auguste II à l'aider dans la guerre de Suède à la fin de la lutte contre la Turquie[1]. Même, le rêve de domination scandinave ne se construisait-il pas déjà, lors de la mystique interrogation de la mer Blanche à Arkhangel[2] ? A l'origine Pierre eut sans doute cette double intuition : Une immensité, fermée de toutes parts, inconnue même à ses limites, et, par suite, écrasante. Par delà, une civilisation mystérieuse, capable de le délivrer de cette vision oppressive.

Toute l'œuvre de Pierre le Grand fut la vaste exécution de cette première audace en face des choses : audace d'où ne surgissait point une ambition personnelle que le génie pouvait modifier à son gré. Pierre se dévouait totalement à un rêve qui le dépassait lui-même ; toute sa race se concentrait en lui et lui imposait les conditions de sa grandeur.

Qui donc, dans l'Europe indifférente, pouvait saisir ce rêve avant même qu'il se formulât ? Leibniz sympathisa dès l'abord avec cet héroïque espoir. En lui se réveillaient peut-être de très vieux pressentiments. Il avait cru, dès les premiers jours de sa vie intellectuelle, en la mission nécessaire des

1. *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*, ouv. cit., t. VI, p. 779, et Waliszewski : *Pierre le Grand*, ouv. cit., pp. 321-324.

2. Années 1693 et 1694.

peuples du Nord. A vingt-quatre ans, dans les « Réflexions sur la sécurité publique », il déplorait les luttes perpétuelles de la Suède et de la Pologne. Pourquoi, se demandait-il, la Suède et la Pologne ne s'avanceraient-elles pas, d'accord avec les Moscovites, en lignes parallèles, contre les Barbares? La Suède pourrait s'élancer par l'Extrême-Nord jusque dans la Sibérie; la Pologne, par le Sud, jusque dans la Tauride; la Moscovie, par l'Est, jusque vers les Tartares[1]. A un moment où la Russie n'était encore que la Moscovie, il cherchait en la Suède la conscience possible des peuples du Nord[2].

Leibniz eût souhaité, semble-t-il, que le souverain du Nord décidé à la création de l'Europe orientale unît à soi, comme des collaborateurs voulus par la nature, tous les peuples nordiques. Mais d'autre part Pierre, pour s'affirmer à lui-même sa puissance, n'était-il pas contraint d'écraser Charles XII[3]?

Or auparavant il lui fallait, en quelque sorte, consulter l'Europe. Pour lire en ses immenses terres, il devait trouver ailleurs une méthode. Il partit; et ce voyage unique suscita en Leibniz les émotions et les rêves : « Que dites-vous, Monsieur », écrivait-il à Sparvenfeld, le 13 juillet 1698, « du voyage du Czar de Moscovie et du beau dessein qu'il a de débarbariser sa nation? N'est-ce pas quelque chose d'extraordinaire[4]? »

1. Cf. supra ch. Ier, p. 10.

2. Se rappeler le rôle de la Suède dans le projet de conquête de l'Égypte. V. plus haut, p. 29.

3. C'était du moins l'idée primordiale de Leibniz, qui prédit de très bonne heure les complications entre la Suède et la Russie, comme on le verra plus loin.

4. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 451. Cf. Lettre *inédite* à Pinsson, 24 août 1697 : « A propos du czar, je vous dirai que nous l'avons vu dans le voisinage. Quoique ce prince n'ait pas nos manières, il ne laisse pas d'avoir beaucoup d'esprit. »

En Europe, on dut trouver l'aventure curieuse. En Russie, on s'indigna du sacrilège. Qu'allait donc faire ce Tsar impie, vers l'Occident « musulman » et infidèle?

Plus tard la gloire du Tsar réconciliera l'imagination populaire avec ces promesses de révolution. Les chansons en extrairont l'essence toute neuve.

« Notre Seigneur le Tsar blanc ordonne ainsi : — » diront-elles ; « écoutez, écoutez, officiers et soldats. — Ne m'appelez plus ni votre Tsar, ni votre seigneur ; — traitez-moi comme un marchand d'outre-mer[1]... »

*
* *

Pierre le Grand, dès l'abord, ne contraria pas les tendances profondes de sa nation. Comme tous les grands créateurs, il interprétait les plus antiques instincts. Son premier acte, la prise d'Azof (1696), achevait un effort longtemps obstiné contre la Turquie. Cet effort primordial, autrefois purement chrétien, puis revivifié par Leibniz et accru d'intérêts profanes, ne s'était pas en effet seulement maintenu dans les pays occidentaux. En octobre 1672, quelques mois après que Leibniz avait échoué auprès de Louis XIV, le tsar Alexis faisait partir pour Paris André Vinius, afin que le roi de France tournât « contre l'ennemi commun de tous les Chrétiens ses belliqueuses légions[2] » ; Féodor Alexievitch envoyait en 1682 une nouvelle ambassade à Louis XIV[3] ; Sophie renouvelait la ten-

1. Rambaud, *La Russie épique : Études sur les chansons héroïques de la Russie*. Paris, 1876, in-8°, p. 305.

2. *Instructions données aux ambassadeurs*, collection citée, *Russie*, t. Ier. Introduction, p. XXVII.

3. Id. *Ibid.* — et Rambaud, *Histoire de la Russie*. Paris, 3e édit., 1884, p. 339.

tative en 1687, et dirigeait contre les Turcs une expédition qui échoua. Au congrès de Karlovitz, Pierre le Grand sera assailli par la revendication de tous les opprimés (1699). Plus tard, en 1711, le monde oriental tout entier appellera vers lui.

Cette tradition presque continue n'offre que des ressemblances extérieures avec l'ancien projet écrit pour Louis XIV. Pourtant, on l'a vu, à travers les œuvres de Leibniz persiste l'espoir de libération de l'Empire turc[1]. En 1708, Leibniz écrira que les Turcs craignent le Tsar parce qu'il est de la religion grecque, laquelle « emplit une bonne partie... de l'Empire ottoman[2] ». Mais il ne cherche pas à faire renaître d'une autre sorte une tentative manquée : la destruction de l'Empire ottoman avait été par lui jugée inséparable d'une conquête de l'Égypte.

Pierre s'était d'ailleurs surtout donné par la prise d'Azof le droit de voyager en Occident. Leibniz avait hâte que l'œuvre pacifique commençât ; mais il pressentait la guerre de Suède, la redoutait comme un malheur presque fatal, entrave peut-être définitive à l'organisation sûre et lucide du pays russe. Bien d'autres sentiments, sans doute, s'agitaient en lui. Charles XII, tout jeune encore, demeurait mystérieux. N'était-il pas grand, lui aussi ? Et l'union des pays du Nord allait-elle être à jamais brisée ?

D'un autre côté, le Protestantisme, ferme comme foi individuelle, ne risquait-il pas, sous l'effort grandissant de la monarchie française, de qui la royauté anglaise avait été lâchement complice, de perdre toute valeur nationale ? Le roi de Suède restait le seul vaillant du Protestantisme. La guerre,

1. Cf. plus haut, pp. 49-52.

2. Lettre *inédite* à Imhof, 3 janvier 1708, folio 19, verso.

qui l'abattrait peut-être, ne pouvait-elle être évitée. Dès 1698, c'est-à-dire deux ans avant qu'elle soit entreprise, Leibniz la prévoit en se la niant à lui-même. Il souhaite que le « Czar, délivré de la guerre avec la Porte, ne réveille quelques vieilles brouilleries avec la Suède : car ce qui serait d'un préjudice notable à cette couronne nuirait indirectement à la cause commune des Protestants, dans la situation présente des choses, qui est très dangereuse pour le protestantisme[1] ». Pourquoi Charles XII ne serait-il pas le grand Protestant attendu[2]?

Si, durant toute la guerre du Nord, Leibniz, qui, dès les premiers jours, admira Pierre le Grand et désira collaborer à son effort, hésita pourtant dans ses projets, ne serait-ce pas à cause de l'indécise issue de cette lutte gigantesque? L'un des deux aurait la prépotence orientale : sans doute, plus Leibniz correspondait avec les personnages avertis, plus il sentait que le génie créateur se trouvait en Pierre le Grand. Mais, au début, lors de la déclaration de guerre, durent monter en lui toutes les irritations protestantes. Il fut justifié par la première bataille, la défaite de Narva (1701). On s'est étonné qu'il l'eût célébrée. Peut-être, à ce moment, son admiration pour le Slave fut-elle maîtrisée par l'enthousiasme protestant. Il est heureux, en effet, sans restriction : « Les Moscovites paieront la folle enchère... », écrit-il à un diplomate suédois. « Pour moi, je voudrais voir régner votre jeune roi jusque dans Moscou et jusqu'au fleuve Amour, qui sépare,

1. Guerrier, *Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Grossen*, éd. cit., Saint-Pétersbourg, 1873, in-8°, p. 18. Lettre à Witsen, 5 juin 1698.

2. Lettre *inédite* à Turretin, 26 octobre 1709. [Que les États protestants devraient avoir soin de l'équilibre protestant, absolument comme les États catholiques se soucient de l'équilibre catholique.]

dit-on, l'Empire des Moscovites et celui de la Chine. Les affaires étant désormais dans un tel état que le parti des Protestants, dans lequel le roi de Suède fait une si grande figure, a grand besoin d'être renforcé par quelque avantage considérable, après tant de fâcheux événements. Vos conquêtes de ce côté-là seraient importantes pour le bien commun[1]. » N'est-ce pas donner à Charles XII le programme même de Pierre le Grand? Il n'y a pas là pourtant de contradiction. Puisque s'affirme un dualisme nordique, l'œuvre d'expansion nécessaire peut être la chose de l'un ou de l'autre. S'étonnera-t-on qu'un Protestant ait nié sentimentalement l'évidence, pour se figurer un instant la grande nation protestante portée par un roi mystique jusqu'à cette Chine, que lui-même, Leibniz, depuis les premiers jours de sa pensée, il a cherchée obstinément? Il ne perd pas tout espoir et demande à Storren de l'entretenir à Berlin sur l'union possible des grandes puissances protestantes[2]. Sûrement, on l'avait instruit de la passion religieuse de Charles XII. Jusqu'à ce qu'il le vît en personne, sans doute il crut au fond de lui-même à quelque gigantesque évangélisation. Voilà pourquoi il souhaitait tant « qu'un ange de la Paix se mît au milieu et rendît le repos au Nord[3] ».

Vraisemblablement, ce ne fut là qu'un rêve où seul le sentiment se souleva et prit forme. Leibniz ne l'exprime que très rarement et aux heures d'effusion. Le plan rationnel reste relatif à Pierre le Grand. Mais on méconnaîtrait une fois de plus la complexité de cet esprit, si l'on ne s'efforçait de retrouver, jusqu'à les grossir peut-être, les courbes multiples qui

1. Guerrier, éd. cit., p. 49. Lettre à Storren, 23 septembre 1701.

2. Fragment *inédit* de la lettre précitée.

3. Guerrier, éd. cit., p. 70. Lettre à Huyssen, 11 octobre 1707.

vont se recouvrant en lui les unes les autres. Ce désir tout poétique de son âme protestante fut sans doute anéanti au contact de Charles XII lui-même.

Leibniz le vit en cette étrange retraite d'Altranstadt, où Charles XII semblait poursuivre quelques rêves lents et imprécis. Souvent, il agissait par brusques impulsions, auxquelles il paraissait obéir comme à des forces indiscutables. Justicier de la Réforme, quand il avait fini de s'étourdir dans les batailles, il écoutait à Altranstadt les plaintes des Protestants opprimés. Que cherchait-il? Il ne le savait pas très bien, tourmenté à la fois de régénérations religieuses et de prodigieuses expansions. Il regardait très loin, croyant de façon mystique être le héros qu'il rêvait. Muet et hautain, confiné dans un monde où circulaient sans doute quelques images poétiques et religieuses, il avait horreur des autres. Avec le duc de Marlborough, il fut glacial. Leibniz, qui arrivait désireux peut-être de convertir un nouveau roi à ses idées, trouva un homme dédaigneux de la parole et jaloux de ne point exprimer des rêves qu'il voulait maintenir en lui comme des instincts : il fut stupéfait et blessé. « Dans le moment que le roi revint », écrit-il à Lord Raby, « je me trouvai à Altranstadt et je le vis dîner. Cela dura bien une demi-heure, mais Sa Majesté ne dit pas un mot pendant le dîner, et ne leva les yeux qu'une seule fois, lorsqu'un jeune prince de Wurtemberg, assis du côté gauche, badinait avec un chien, ce qu'il cessa de faire d'abord sur ce regard[1]. On peut dire que la physionomie du roi est fort bonne; mais son port et son habillement

1. On voit dans le manuscrit : « Ce qui le fit cesser ce petit jeu » — puis Leibniz ratura cette ligne banale pour la remplacer par le texte remarquable qu'on lit ici.

est celui des reistres à l'ancienne mode. Comme j'avais attendu son retour au delà d'une semaine, je ne pus point m'arrêter davantage... Mais qu'aurais-je pu lui dire? Il n'aime pas d'entendre ses louanges, même véritables; et il ne parle point d'affaires. Mais il parle fort bien des choses militaires, comme m'a assuré M. de Schulenburg, qui a eu avec lui un entretien de près de deux heures[1]. »

Il fallait citer ces lignes entières. Visiblement, Leibniz ne comprit pas ; il fut atterré.

Qu'avait-il de commun avec ce sombre ascète dont le regard effrayait ? Il dut magnétiquement sentir que ce fantôme triste et travaillé d'aspirations infinies ne possédait pas une idée claire. Charles XII voulait aller aux confins du monde en Extrême-Orient. Quelque lointaine poussée de gloire le régissait. Entre cette destinée attendrissante et géniale à force d'être irréelle et un esprit de qui la philosophie s'extrayait sans cesse des choses, nulle affinité ne tressaillait.

Leibniz est donc contraint désormais de se tourner vers Pierre le Grand, que d'ailleurs dès les premiers jours, et non point seulement, comme on le prétend d'ordinaire, depuis la victoire de Poltava, il s'est efforcé de comprendre. Des documents nouveaux permettent ici de rectifier les interprétations anciennes[2].

1. Lettre à Lord Raby, publiée par Guhrauer, biog. cit., t. II. appendice, p. 27 (1er juillet 1707). Cf. encore, lettre *inédite* à Lord Raby, 11 septembre 1707 : « L'entrée du roi de Suède à Dresde a été bien curieuse : à ce que je vois, il aime à faire ces sortes de tours. L'on m'a dit qu'il n'a point rendu visite à l'Électrice sa tante en partant. Celle qu'il lui avait rendue en venant dans le pays était aussi un peu extraordinaire. Courant à bride abattue, il était tombé dans un bourbier, et il ne laissa pas d'aller droit à cette princesse sans changer d'habit. Nous en voilà quitte pour à présent. » Fol. 13.

2. Documents publiés récemment dans le recueil polonais déjà cité :

En 1691, Leibniz écrivait au P. Kochanski : « Je regrette que l'opiniâtreté des Moscovites ait empêché que par une route terrestre on pénètre jusqu'aux Chinois. J'espère que l'on a maintenant surmonté heureusement les périls de la mer [1]. » Bien avant donc de connaître Pierre le Grand, Leibniz voulait faire de la Russie un intermédiaire entre l'Europe et la Chine. Pénétration terrestre, rendue difficile, sinon impossible, par la haine des Moscovites contre les religieux romains. A cette date, cependant, la Moscovie est peu puissante. Et à côté d'elle une nation catholique, la Pologne, depuis longtemps attire Leibniz. Dès 1670, à l'âge de vingt-quatre ans, il a un correspondant polonais, Kochanski. Il l'entretient au début, presque uniquement, de mathématiques, mais ensuite il discute également avec lui de politique et de religion. Depuis que s'est terminée sa vie d'étudiant, il a, d'ailleurs, abordé d'une façon concrète les questions polonaises. En 1669, à l'occasion de la chute prochaine de Jean-Casimir, il a écrit un traité sur l'élection d'un roi de Pologne [2]. Or, les faits indiquent nettement une relation entre les desseins dont ce traité témoigne et les futurs projets. relatifs à Pierre le Grand.

Dans la lettre de 1691, par laquelle il déplore l'opiniâtreté moscovite, Leibniz en effet célèbre le roi de Pologne Jean

Prace matematyczno-fizyczne, t. XII (1901), pp. 225-78 et t. XIII (1902), pp. 237-84. Warszawa.

1. *Pr. mat.-fizyczne*, loc. cit., t. XII, p. 242. Lettre au R. P. Kochanski, décembre 1691. « Doleo Moscorum pertinacia terrestri itinere ad Sinos penetrare non potuisse. Spero nunc feliciter superasse maris pericula ». Cf. encore Lettres *inédites* à Francke, 7 août 1697, et 1699. — Lettre *inédite* au R. P. Fantoni, 29 mai 1692 : espoir que le P. Grimaldi a déjà pénétré en Perse ; Lettre *inedite* à Du Héron, où Leibniz compte beaucoup sur la Pologne grâce aux R. P. Vota et Kochanski (16 avril 1700, folio 12).

2. Publié par Dutens, éd. cit., t. IV, 3, pp. 522-630.

Sobieski, son courage dont personne ne doute, et sa connaissance de toutes choses[1]. Par lui, et par les Jésuites résidant à Moscou, une mission serait possible. Malheureusement le P. Kochanski l'avertit bientôt que Sobieski, malgré tous ses mérites, ne sera point l'homme de cette œuvre et qu'aucune influence ne s'exercera sur un roi dont la cour est perpétuellement ambulante. Quant aux Jésuites de Moscou, en vérité il n'en existe plus un seul, depuis que le patriarche défunt s'est acharné à chasser tous les Jésuites de Moscovie.

Or, affirme Kochanski, une telle proscription n'est peut-être point définitive. Déjà, tout s'inquiète et s'agite ; une grande transformation se prépare. D'étranges récits commencent de se répandre, au sujet du nouveau tsar Pierre. Il méprise les conseils des patriarches et, à l'encontre, rase sa barbe à la mode française, se revêt souvent de costumes également français. Bien plus : on rapporte qu'il a réclamé des Jésuites, afin qu'ils pussent disputer devant lui avec ses popes de la procession du Saint-Esprit[2].

Lignes émouvantes, en vérité, puisqu'elles furent les premières peut-être qui permirent à Leibniz de se représenter Pierre le Grand. Sur l'origine des rapports entre ces deux hommes, cette lettre du 8 janvier 1692 est le plus ancien document qui nous soit aujourd'hui livré.

1. *Pr. mat.-fiz.*, loc. cit., t. XII, p. 243. Lettre au P. Kochanski, déc. 1691.

2. Id. t. XII, p. 245. « ... Nuper ablegatus Cæsareus e Moscovia hac iter Viennam faciens, mihi retulit in mandatis se a Cæsare habuisse, ut missionnarios a Cæsare antehac eo missos ibique sustentatos, sed illinc expeditos, iterum reciperent... Spem... ejus rei magnam concipit ab indole Ducis Petri, qui Patriarchæ sui monita spernit et, contra sensum illius, barbam more Gallico radit, vestibus itidem Gallicis sæpe induitur... Quin et dixisse perhibetur curaturum se advocari Jesuitas, ut cum suis popis de processione S. Spiritus coram se disputent. » Lettre du P. Kochanski, 8/18 janvier 1692.

Le 11 mars, Leibniz répond à Kochanski : « Agréables sont les choses que tu me narres du Czar des Moscovites Pierre, et elles font espérer qu'une civilisation plus humaine pénétrera jusque dans cette nation[1]. » Néanmoins, dans cette même lettre il parle encore de Sobieski : « Je suis conduit à espérer grandement, par suite de la si haute curiosité du roi, que nous pourrons pénétrer un peu plus profondément dans la connaissance du Nord encore caché[2]. » Il attend de Sobieski ce qu'il réclamera plus tard de Pierre le Grand et des Jésuites : un spécimen des dialectes et des langues. Le P. Kochanski répond par quelques détails sur la prononciation polonaise, qui permet d'exprimer par des inflexions de voix les différences grammaticales que d'autres langues formulent par des prépositions. Par exemple : *Per*, *sub*, *supra*, *prope*, se pourront marquer par des inflexions[3]. Détails non étrangers au projet ; car ils semblent indiquer que les traductions dialectales demandées par Leibniz se pourront faire en fonction de la langue polonaise. Mais, en 1696, Sobieski meurt. Auguste II de Saxe est élu roi de Pologne : Leibniz reprend espoir. Et, comme vers cette même date il commence de recevoir d'abondants renseignements sur Pierre le Grand, il se demande pourquoi le Tsar ne s'unirait pas au roi de Pologne et à l'Empereur pour anéantir les Turcs[4].

Désir fugitif, traversé de réminiscences. Mais ce fait doit être retenu : Leibniz, quand finalement il s'attache à Pierre le

1. *Pr. mat.-fiz.*, loc. cit., t. XII, p. 252 : « Jucunda sunt quæ de Czare Moscorum Petro narras et spem faciunt cultus humanioris etiam ad illam gentem penetraturi. » Lettre de Leibniz à Kochanski, 11/21 mars 1692.

2. Id., t. XII, p. 250, même lettre : « Tanta regis curiositate sciendi in magnam spem erigor, posse nos penetrare paulo altius in notitiam abditi hactenus septentrionis. »

3. Id., t. XII, p. 258. Lettre du P. Kochanski, octobre 1692.

4. Gerhardt. *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 213.

Grand, est régi à la fois par un rêve théorique de pénétration terrestre en Extrême-Orient et par des espérances qui furent d'abord polonaises. Par la Pologne il est arrivé à la Russie et à Pierre le Grand. Évolution rapide ; car il commence de connaître Pierre alors que celui-ci a vingt ans et règne depuis deux ans seulement. Ici, comme presque toujours chez Leibniz, l'origine des idées doit être reculée très loin.

Au delà de tous ces détails, Leibniz, en sa ferveur pour les destinées de la race slave, n'est-il point gouverné par une cause plus intime ? A cette race, en effet, il appartient partiellement lui-même. Et le fait n'est point négligeable, puisque Leibniz s'en préoccupe et y insiste : « Leubniziorum sive Lubenieczziorum nomen slavonicum ; familia in Polonia[1] », écrit-il dans sa notice autobiographique, en identifiant son nom avec celui d'une famille polonaise. Les textes publiés à Varsovie en 1884 par le comte Jan Lubieniecki semblent rendre possible cette identification[2].

Peut-être, de très bonne heure, Leibniz conçut-il obscurément l'espoir de participer à l'œuvre du Tsar. Le 31 mai 1697, il décrit minutieusement le séjour de Pierre à Königsberg. Que note-t-il avant tout ? La simplicité du Tsar, qui parle familièrement avec tout le monde ; son intense besoin d'apprendre, naïvement exprimé dans de gauches essais sur un hautbois ; une mobilité physique extrême, qui lui permet

1. Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata, publiée par Guhrauer, biog. cit., t. II, p. 52.

2. Cf. « Ruvyer Warnawski », n° 262 (1884). — Voir aussi un petit article signé Jan hr-Lubieniecki, ap. « Kraj » n° 32, septembre 1896, p. 61, colonnes 2 et 3, article intitulé : « Leibnitz-Lubieniecki ». Cf. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, Heidelberg, 4e édit. 1902, p. 28.

d'exceller en tout ce qui est action et non pas dans les œuvres où il faut s'arrêter et se concentrer ; « c'est pourquoi », dit Leibniz, « on a eu toutes les peines du monde à le faire peindre » ; de l'esprit enfin ; car, « un de ses gentilshommes ayant fait une faute assez lourde », il lui dit : « Si nous étions en Moscovie, vous auriez le knout ; ici, nous sommes dans un pays de douceur ; je vous pardonne[1]. »

On pouvait méditer sur une telle réponse. Elle expliquait par avance la complexité d'un homme qui, assimilable personnellement à toute civilisation, devait se faire en pays barbare répresseur barbare. Après les terribles exécutions de 1698 Leibniz écrivit : « C'est dommage que ce grand Prince qui a tant de bonnes qualités ne peut se défaire encore du penchant qu'il a pour la cruauté[2]. » Comme s'il redoutait de s'attarder en réflexions purement morales, il avoue que de telles coutumes tiennent « encore un peu du Scythe » ; mais il craint avant tout les conséquences politiques de tant de supplices. Les haines ne vont-elles pas redoubler, bien loin de disparaître[3] ?

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 421-22 (Projet de lettre à un personnage de la Cour de Wolfenbuttel, 31 mai 1697). Cf. aussi, Lettre à Th. Burnett, 24 août 1697, in Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, pp. 213-14.

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 453. Lettre à Sparfenfeld, 27 déc. 1698.

3. Guerrier, éd. cit., p. 42. Lettre à Witsen : 14 (24) mars 1699. Ce texte rectifie une erreur de la plupart des biographies de Leibniz, où l'on soutient à tort que Leibniz aurait été sérieusement arrêté par la cruauté de Pierre Le Grand. Les lignes qui suivent montrent nettement le contraire : « Le Czar est sans doute un grand prince », dit Leibniz, « et c'est un malheur très grand que les désordres domestiques l'ont forcé depuis peu à venir à tant d'exécutions terribles. On mande que des principaux seigneurs, tant ecclésiastiques que séculiers, ont été obligés de mettre la main à l'exécution de quelques criminels. C'est une coutume qui tient encore un peu du Scythe ; et je m'étonne que cela ne rend point les ecclésiastiques irréguliers dans ce pays-là. Mais cela n'importe guère ; ce que je crains est que tant de supplices, bien loin d'étouffer les animosités, ne les aigrissent avec une manière de contagion. Les enfants, parents, amis des exécutés ont l'esprit ulcéré, et cette maxime qui dit : Oderint dum metuant, est dangereuse. Je souhaite fort que Dieu conserve ce

Leibniz redoutait d'ailleurs que les grands desseins de Pierre le Grand ne fussent entravés par une solitude persistante. Et, dès 1697, il rêvait de devenir l'homme capable de ne pas laisser mourir l'œuvre. Un jour, il déclare qu'un certain Weigelius est le conseiller désigné[1]. Peut-être était-ce là la meilleure manière de se nommer soi-même. Une autre fois il s'exprime plus clairement : « L'intention » du Czar « est louable », dit-il ; « mais je crois qu'il n'a pas avec lui de gens qui répondent assez à sa curiosité[2]. » Désormais il reproduira sans cesse la même plainte ou le même désir. Mais, puisqu'il est en rapports avec l'ambassadeur Le Fort et lui envoie de longues lettres-programmes, il agit en conseiller, avant d'en posséder le titre. Or nous sommes ici en 1697. Rappelons-nous qu'à cette date Leibniz s'intéresse plus que jamais aux missions des Jésuites et publie même leurs relations[3]. Par suite on peut affirmer qu'il mêla, sans efforts et selon une continuité parfaite, la question des Jésuites et les divers problèmes slaves. Dès cette époque il s'occupe du reste spécialement de la Russie. Certaines lettres qu'il écrit à Le Fort en 1697 contiennent le schéma et souvent le plan des projets développés qu'il rédigera treize ans plus tard[4]. Il n'a donc pas attendu la victoire de Poltava pour adopter définitivement Pierre le Grand. *En réalité, la compréhension fut chez lui instantanée*[5].

prince et que son héritier achève ce qu'il a commencé, c'est-à-dire de civiliser la nation. »

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 422-23. Lettre du 31 mai 1697.

2. Guerrier, éd. cit., p. 30. Lettre à Sparfenfeld (1697).

3. Les Novissima Sinica. — Voir à ce sujet : chapitre II, p. 99, note 2.

4. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 429-430 et surtout le mémoire de Leibniz pour Le Fort, pp. 430-38.

5. Ce point de vue s'oppose tout à fait à la théorie habituelle sur les rapports de Leibniz et de Pierre le Grand. Mais quand on examine les textes, on s'aperçoit que l'année 1697 est décisive, relativement à l'enthou-

Il fallait à Pierre le Grand des collaborateurs. Leibniz, en cherchant de toutes manières à jouer ici un rôle, n'obéissait pas seulement à son instinct; il était vraiment fidèle à l'esprit même de l'œuvre commençante. Il laissait le désir d'autant plus impérieusement s'accroître en lui que sans doute il sentait choir l'entreprise. Les guerres, qui au début semblaient passagères, se maintenaient dominatrices. Le choc de la Suède et de la Russie ne se pouvait achever que par la mort de l'une ou de l'autre. Par delà, on entrevoyait des complications orientales. Le Tsar n'allait-il pas nécessairement abandonner ses premiers desseins pacifiques?

Leibniz ne recherche donc point seulement par fantaisie le rôle et le titre de conseiller. Volontiers on le représente déjà comme un homme du XVIIIe siècle, qui par dilettantisme ou vanité se plaît à correspondre avec les souverains; mais n'est-il point plutôt travaillé par un incessant désir d'action multiforme et lointaine? Jusqu'à ce que le bien entrevu comme possible ait chance de se réaliser, il souffrira et espérera. Enfin il a trouvé l'intermédiaire attendu: Urbich, ministre du Tsar à Vienne: « J'ai souvent souhaité », lui écrit-il le 3 janvier 1708, « d'avoir quelque connaissance médiatement ou immédiatement avec ceux par lesquels le Czar fait exécuter un si grand dessein; *car je pourrais suggérer et trouver une infinité de choses pour cela;* peut-être que le Czar n'a plus maintenant de *tel instrument en chef*,... depuis la mort du général Le Fort et du premier ministre Golowin [1]. » Leibniz désire donc une direction. Mais il prévoit les jugements du

siasme de Leibniz; et dès lors, on doit considérer comme une erreur absolue la thèse partout soutenue de l'influence déterminante de Poltava sur Leibniz.

1. Guerrier, ed. cit., p. 76. Lettre à Urbich, 3 janvier 1708. Non souligné par Leibniz.

monde, qui a coutume de railler ou de suspecter. « Je » ne « voudrais avoir parlé » de tout cela « qu'à vous », ajoute-t-il, « la plupart des gens jugent... sans raison, et ne comprennent rien dans les intentions les plus louables, qu'ils interprètent mal selon leur propre humeur[1] ». Le 2 septembre 1709, il parle sans réserve[2]. « L'honneur que j'ai », dit-il, « d'être des plus anciens membres de toutes les sociétés royales..., sans parler des découvertes des plus importantes qu'on reconnaît de moi, me donne lieu d'espérer la direction d'une si grande entreprise ; *et je la préférerais à toute autre occupation*[3]. » En de telles phrases se révèle la vraie nature de Leibniz. Généralement ses confidences sont voilées ; je ne sais quel détachement se mêle à l'expression de ses rêves. Mais tout d'un coup on découvre, au-dessous de la sérénité apparente, quelques mots décisifs, révélateurs d'un impérieux désir. Désormais Leibniz osera développer librement ses projets. Un mémoire est daté de décembre 1708[4]. D'autres sont vraisemblablement contemporains des diverses conférences avec le Tsar. Leibniz, en effet, parlera avec le Tsar, trois fois. Pierre fut heureux du conseiller, puisque, lors de la seconde réunion, il voulut l'emmener avec lui jusqu'à Teplitz[5]. Comment préciser davantage ? Qu'apprenons-nous, quand nous savons que Torgau (1711), Karlsbad (1712), Herrenhausen et Pyrmont (1716) sont les lieux des trois entrevues[6] ?

1. Guerrier, éd. cit., p. 76, même lettre.

2. Ce léger changement de ton ne va pas à l'encontre de la thèse soutenue plus haut. Il est naturel simplement que la victoire de Poltava ait excité et accru les désirs de Leibniz. Mais elle ne les a point suscités.

3. Guerrier, éd. cit., p. 121. Lettre à Urbich, 2 septembre 1709. Non souligné par Leibniz.

4. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 467 sqq.

5. Guerrier, éd. cit., p. 272. Lettre à Sophie de Hanovre, novembre 1712.

6. Leibniz avait déjà vu Pierre Le Grand, mais sans doute d'une ma-

On ne possède ainsi que le squelette des actes. Il faut se résigner à reconstruire les doctrines.

*
* *

Pierre le Grand pressentait que nulle vérité générale ne peut être conquise sans la pénétration minutieuse du *détail*. Leibniz, dès 1697, note avec précision ce désir essentiel : « Sa maxime », dit-il, « est de vouloir apprendre le détail, et il a passé par tous les degrés militaires, dans ses propres troupes, ayant fait le service effectif. Il veut de même apprendre la structure des vaisseaux, depuis la qualité de garçon jusqu'à celle d'architecte [1]. » Sans doute une telle méthode ne s'accordait guère avec les élégances mondaines. Et à Koppenbrücke, les princes allemands durent être étrangement surpris, lorsque Pierre, à qui ils faisaient entendre en vain de la musique italienne, parlant des soixante-quinze vaisseaux de guerre auxquels il travaillait lui-même, « montra ses mains qui étaient rudes pour s'y être appliquées [2] ». Cette réflexion de Leibniz est d'une condensation dramatique. Mais elle n'atteste point seulement qu'il admirait en Pierre un modèle de vie naturelle et vraie. Cet amour du détail signifie métaphysiquement que le réel ne peut être atteint que si l'on sympathise pleinement et si l'on se confond avec lui. La théorie sans pratique est vaincue par la

nière purement officielle, à Koppenbrücke, en 1697. Les deux entrevues de Herrenhausen et de Pyrmont peuvent être considérées comme inséparables. Au point de vue théorique auquel on se place ici, on peut dire qu'il y eut trois entrevues entre Leibniz et Pierre Le Grand. Cf. Guhrauer, biogr. citée, t. II, pp. 270 sqq. Il est probable que les Archives de Moscou nous réserveront des surprises.

1. Guerrier, éd. cit., p. 30. Lettre à Sparfenfeld (1697).

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 428 (Lettre sans indication du destinataire).

pratique réfléchie et théorique en puissance. Pierre le Grand s'offrait, sans le savoir, comme le souverain tant cherché par Leibniz. Ce besoin de pratiquer personnellement, et jusque dans l'élémentaire, toutes les forces possibles d'un Empire, n'était-ce pas l'Encyclopédie de Leibniz transposée du rêve dans l'action? Là et ici, c'est le même souci d'interroger ceux qui exécutent et non pas seulement ceux qui conçoivent.

Or tout pays se présente à nous à la fois comme la synthèse d'un passé et la préformation d'un avenir. Historiens, nous nous penchons sur les choses, pour reconstituer, grâce à elles, tout le passé qui les créa; philosophes et politiciens, nous croyons toute matière malléable et susceptible des plus fantastiques transformations. Leibniz semble avoir tour à tour de l'une et de l'autre manière considéré la Russie. Tantôt il a reconnu en elle une des terres privilégiées où gisent ensevelis les secrets des civilisations les plus antiques ; tantôt il l'a regardée comme la nation de l'avenir. Dans les deux cas, il a voulu se représenter et étreindre la Russie elle-même, et non en façonner pour son raisonnement ou pour son désir quelque transposition abstraite. Si ses réflexions sont malgré tout schématiques ou superficielles, c'est qu'il n'a pas eu le temps de voir lui-même et de s'imprégner des ambiances. Rien d'étonnant alors à ce qu'il ait fait rentrer la Russie dans le cadre général de ses recherches linguistiques : c'était l'exigence de l'historien. Mais, en même temps, il sut demeurer uniquement soucieux de l'avenir russe : et par là il se conforma fidèlement aux commandements du constructeur politique.

Rien ne se séparait d'ailleurs en lui ; et ici, comme tout à l'heure pour les Jésuites, les recherches linguistiques sont

essentiellement liées aux rêves d'action. Sans doute, il s'informe des divers dialectes russes, avant tout parce qu'il pressent que les origines de l'humanité sont cachées en un des points de cet immense empire. Plus précisément, une grande partie des peuples de l'Asie et de l'Europe n'est-elle pas sortie des plaines russes? Leibniz semble comprendre que les origines de l'humanité resteront toujours hypothétiques; mais il admet qu'une double migration s'effectua du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest[1]. « Telle est donc la route qu'il faut suivre », disait-il, « pour rechercher les antiquités russes les plus reculées[2]. » Aujourd'hui, où les théories proprement aryennes nous paraissent trop élémentaires, beaucoup de philologues prétendent retrouver en Lithuanie la langue indo-européenne la plus pure. Et ainsi, conformément à l'intuition de Leibniz, l'étude linguistique de la Russie s'est affirmée de moins en moins indifférente.

Ces langues, dont Leibniz réclame des inventaires, lui serviront à dresser une carte *réelle* du pays. Défiant de la cartographie toute schématique qui semblait alors suffisante, il entrevoit la géographie moderne, qui joint à la reproduction « physique » du terrain la reconstruction de toutes les qualités d'un sol. Les langues sont, en définitive, une de ces qualités. « Les cartes font connaître les bornes des États, mais non pas celles des nations, que l'harmonie des langues fait mieux paraître[3]. » Si l'on arrive à établir des rapprochements solides entre telle et telle langue,

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 528. Cf. *Prace matem-fizyczne*. Loc. cit., t. XII, p. 243 : « Vix dubium est plerosque populos, qui nunc Europam colunt, ex Septentrione progressos. »

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 528.

3. Id., t. VII, p. 442 : Projet de lettre de Leibniz à Le Fort Le Jeune, août 1697.

et par suite entre tel et tel peuple, on découvrira en même temps les raisons de fondre ces peuples en une nation. Bien plus, on se rendra compte des éléments forts et des éléments faïbles; ici, du progrès rapide, et là, de l'évolution lente. Actuellement la discontinuité des langues est surprenante. Pourquoi ces différences profondes entre les langues des peuples voisins [1] ? L'étude approfondie de toutes les langues continentales nous éclairera sans doute. Il faut que la divergence soit récente, et que des mouvements de peuples ignorés aient bouleversé l'antique continuité. Mais comment préciser le détail de ces migrations, trop lointaines pour qu'on en ait des témoignages ? Comment connaître la préhistoire ? Encore une fois, Leibniz fut ici prophète de nos méthodes modernes, et vit que par l'étude du présent linguistique on entendrait à la fois le passé et le présent immédiat. L'action se trouve ainsi corrélative à la science. Voilà pourquoi, sans doute, il veut que l'on décrive de préférence des langues peu connues, telles que celles des Samoyèdes et des Sibériens [2]. On dira que c'était souci d'érudit : Pourtant, comment agir sur un pays tel que la Russie, sans cette enquête linguistique ? Ne possède-t-on pas ainsi le plus sûr indice des inégalités de civilisation ? Il faut là, comme partout, procéder avec méthode. Prenons des points-type : Arkhangel pour les Samoyèdes, Tobolsk pour les Sibériens, Cazan pour les Calmouks, Astrakan, Nipschou et Azof pour les pays voisins de la Perse, de la Chine et de la Turquie [3]. Ces choix ne sont

1. Guerrier, éd. cit., p. 6. Lettre à Sparfenfeld (1696).

2. Id., p. 35. Lettre à Witsen, 5 avril 1698.

3. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 400 : *Specimen einiger Puncte, darinn Moskau denen Scienzen beförderlich seyn könnte.* — Projet déjà préformé ap. Correspondance avec Kochanski (Moscou, Tobolsk, Cazan, Astrakan, Samarkande, Ispahan) Cf. *Pr. mat.-fiz.*, loc. cit., t. XII, p. 250 (1692).

pas arbitraires ou théoriques; tout est subordonné à une fin : l'influence occidentale. Dès lors, il faudrait composer des grammaires et des vocabulaires de tous ces dialectes, en s'efforçant de remonter jusqu'aux racines [1] ; ensuite, on traduira le *Pater,* le *Credo,* des livres spirituels, la *Bible.* Et il s'agit, non de traductions approximatives, mais de versions interlinéaires, à la fois dans la langue inconnue et dans la langue esclavonne, par exemple. Toutes ces études fourniraient « un commencement pour travailler à la conversion de ces peuples, et propager la foi chrétienne [2] ».

Ce n'est pas, là encore, obéissance à l'œuvre des missions commençantes. Le monde apparaît à Leibniz comme le théâtre de révélations successives. Intuition non infidèle, peut-être, de la réalité. Dans l'antiquité, la civilisation se voulait maintenir restreinte. La grande découverte des temps modernes fut cette charité expansive, désireuse de se donner elle-même. Cacher tous les trésors aux « Barbares » ; appeler tous les « Barbares » à la vraie vie ; en cette double formule se résume l'évolution essentielle de l'humanité. Or, la « mission », vue profondément, est l'adaptation à nos idées actuelles d'un mouvement qui la déborde de toutes parts. L'humanité, maintenant, aspire à s'unifier. Ceux qui, en elle, se croient en possession de la civilisation la plus pure veulent la répandre sur autrui. Mouvement mystérieux, où nul ne peut prévoir quels seront les premiers peuples élus. Ira-t-on, par orgueil de civilisé, ruiner les traditions que l'on rencontrera partout ? Ne vaudra-t-il pas mieux ressaisir la vie locale et

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 401. Leibniz dit non seulement *dialecto,* mais *radicaliter.*

2. Guerrier, éd. cit., pp. 275-6, novembre 1712.

la régénérer, grâce aux vérités qu'on y mêlera? Ainsi ne s'accomplira pas seulement l'affranchissement de l'humanité par l'humanité. Il ne s'agit pas avant tout de bienfaits matériels ou moraux. Au delà, une vérité se révélera, chaque jour plus loin, sur la planète. Et dès lors il y va de bien plus que d'une affirmation de la suprématie humaine. Pourquoi, ici, une frange obscure, et là, toute clarté? Vraiment, en nous est une force inconnue qui nous tourmente de chercher tous une même vérité. Le jour où tous sur la terre développeront avec fierté leurs diverses solutions, la « mission » aura fait son œuvre. « Il semble », dit Leibniz, « que ce soit le décret de Dieu que la science doive encercler les terres et venir désormais aussi en Scythie [1]. » Parole très grave et qu'il fallait approfondir. La science n'est plus le privilège d'un peuple ou d'une caste. Il faut qu'elle rayonne partout et sur tous. Ainsi se réalisera dès maintenant la parole de saint Paul : « Dieu sera tout en tous [2]. »

Il semble qu'une telle interprétation n'est pas trop distante de la pensée intime de Leibniz. Or Pierre le Grand n'est-il point l'homme prédestiné à cette œuvre? Il rêve instinctivement la fusion des antiques traditions slaves avec les vérités trouvées ailleurs. Mais comment réussir dans cette subtile combinaison, sinon en se faisant soi-même Slave et Européen? Tel veut être cet homme; barbare, en le sachant à demi; civilisé, dans la mesure où il le croit utile; désireux d'apprendre tout ce qui s'accorde avec les desseins fonda-

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 512. Projet d'une lettre de Leibniz à Pierre le Grand, 16 janvier 1716 : « Es scheinet, es sei die Schickung Gottes dasz die Wissenschaft den Kreis der Erden umbwandern und nunmehr auch zu Scythien kommen solle. »

2. *Corinth.* I. XV-28. Parole souvent citée par Leibniz.

mentaux qu'il sent en lui. Voilà l'effort « héroïque » du Tsar. « Héros »[1], au sens vrai du mot, homme pleinement homme, Pierre le Grand, pour changer le monde, n'aura plus qu'à obéir à une méthode.

Dès 1697, dans un mémoire à l'ambassadeur Le Fort, Leibniz donne la première idée de cette méthode : fonder un établissement des « Sciences et des Arts » ; attirer les étrangers, et pour cela réformer les lois barbares qui empêchent d'entrer et de sortir librement ; transformer même certaines régions de l'Empire en colonies d'étrangers ; introduire les divers produits des autres pays : livres, curiosités, raretés ; faire voyager les jeunes seigneurs et les artisans à l'intérieur de l'Empire ; envoyer les commerçants au dehors ; organiser une étude intrinsèque du pays : étude détaillée et précise, qui comprendrait une cartographie scrupuleuse de noter les moindres rivières, et de marquer toujours les « hauteurs, longitudes et variations de l'aimant » ; étude concrète et complète, qui aborderait les coutumes des hommes, c'est-à-dire leur religion, leur police, leur mode de travail, et analyserait les douanes, non seulement pour relever ce que le pays porte en lui, mais aussi ce qu'il pourrait porter[2]. En effet, un pays n'est véritablement exploité que s'il est capable de produits artificiels. Pareil résultat ne dérivera jamais que de l'étude

1. Il faut remarquer en effet que Leibniz a qualifié fréquemment d'héroïque l'œuvre du Tsar. Or, sans doute, ainsi que le XVIIe siècle tout entier, Leibniz emploie souvent le mot « héros » selon une signification banale et emphatique. Ici, il n'en est pas de même, et l'on peut établir que Leibniz connaissait le sens profond du mot « héros », grâce à la précieuse rature d'un manuscrit. En effet, dans un fragment *inédit*, compris in *Philosophie, vol. VIII, 11, fol. 53*, Leibniz écrit les « Grands hommes » ; puis, il rature, et il met à la place les « héros ». — Cf. encore Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, p. 74. Lettre à Arnauld (1671) : « Eum... principem vere heroem esse, qui materiam gloriæ quærat in felicitate generis humani. »

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII. Mémoire pour Le Fort, déj. cité, pp. 433-38.

même de la nature. Voici des fleuves séparés les uns des autres : réunissons la Volga et le Don par un canal ; songeons à la Suchana, à la Dwina, au Dniepr, « afin que la navigation intérieure sur les fleuves... rende graduellement les hommes aptes à la navigation sur mer[1] ».

Une telle exploitation du sol n'est possible que si le pays est organisé. On ne peut espérer que tout d'un coup, dans un pays barbare, un groupe d'hommes se montrera propre à une œuvre aussi complexe. « On fera difficilement quelque chose avec ceux qui sont déjà grands et habitués à la vie vaine aussi bien qu'à l'intempérance ; ainsi la meilleure espérance devra être fondée sur l'élévation et l'éducation des jeunes gens[2]. » C'était d'ailleurs une idée chère à Leibniz, que toute réforme est irréalisable tant qu'on ne la traduit point en une réforme d'éducation[3].

Il s'agit donc de créer des Écoles : « Écoles de Vertu, de Langues et d'Art[4]. » Mots vagues en apparence ou médiocrement significatifs ; peut-être révélateurs au contraire d'une idée profonde de Leibniz.

L'homme parfait imite Dieu dans tout son être ; il s'efforce d'agir le plus loin possible, et, par suite, de connaître et de

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 414. « Mémoire pour S. M. le Czar sur l'établissement d'une Société des Sciences en Russie. »

2. Id., t. VII, p. 412. Mémoire précédemment cité : « ... Mit denen die schohn erwachsen und des eiteln Lebens sowohl als der Unmäszigkeit gewöhnt, schwer etwas zu thun : also die vornehmste Hoffnung auff die Anwachsung und Erziehung junger Leute zu setzen. »

3. Cf. plus haut pp. 75-76.

4. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 575 : « Tugend=, Sprach= und Kunstchulen. » « Projet d'un Mémoire de Leibniz au Czar, en vue du progrès des Arts et des Sciences... dans l'Empire russe », le plus important des mémoires de Leibniz. *Titre ajouté* par F. de Careil. — *Aucun titre de Leibniz* et sans date. — Manuscrit allemand original, assez régulièrement semi-marginal, d'une belle écriture avec beaucoup de ratures (Cf. *Inédits, Russland*, fol. 136-143.)

pratiquer les vies humaines les plus diverses; enfin il s'adresse à la nature et veut lui ravir ses lois. Enseigner la Vertu, les Langues et l'Art, n'est-ce point, dès lors, faire vivre en autrui l'homme, la terre, la nature? Triple domination des choses par l'esprit. Avoir à soi la nature corporelle, les humanités complexes et la nature universelle, serait posséder la Vertu, les Langues et l'Art.

Peut-être n'y a-t-il pas trop de mysticisme dans cette interprétation. Leibniz ne décrit d'ailleurs pas le programme des écoles de Vertu[1]. Il dit simplement « qu'on habituera de bonne heure les enfants à la crainte de Dieu, à la bonté, à l'obéissance, à la compassion[2] ». Aimer Dieu, agir pour autrui, respecter et obéir, avoir pitié. Nulle mention n'est faite de la religion proprement dite. Et pourtant, cet enseignement serait donné en l'abri des cloîtres et des couvents. Leibniz sait qu'il reprend ici une tradition du Moyen Age, qui voulait que les écolâtres des cathédrales fussent chargés de la surveillance dans les monastères importants. Les cloîtres, d'ailleurs, ont été créés en vue de l'instruction[3]. Leibniz n'ajoute rien. Mais ce projet à peine esquissé doit être rattaché à tout son rêve de réorganisation ecclésiastique. S'il compte tant sur les cloîtres, c'est qu'il se les représente transfigurés.

On ne formera pas ces jeunes gens selon un idéal unique. L'enseignement des langues, par exemple, variera avec chaque classe d'esprits. Pour les uns, ce sera l'étude exclu-

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 469 : Projet d'un Mémoire pour le Czar Pierre, décembre 1708 : « Ich will anietzo von Anführung der Jugend zu einem tugendhafften Leben nicht ferner reden, weil solches eine eigne Handlung erfordet. »

2. Id., t. VII, p. 575 : « ... dasz die Kinder zur Gottesfurcht, Güte, Gehorsam, Erbarkeit bei Zeiten gewöhnet würden. »

3. Id., t. VII, p. 576.

sive du slave ; pour les autres, on ajoutera des langues anciennes et les diverses langues modernes. On s'efforcera de comprendre, non seulement l'avenir professionnel de chaque enfant, mais sa « nature et sa tendance [1] ». L'éducation et l'instruction, en définitive, seraient nettement individuelles. On ne garderait pas à l'école les enfants destinés au commerce ou aux métiers. Entre douze et quatorze ans, ils iraient « servir comme apprentis chez un maître [2] ». On tâcherait ensuite de grouper ces enfants, de les réunir en sociétés et en corps de métier [3]. Mais ceux qui veulent obtenir plus tard des charges importantes devraient rester longtemps à l'école, sans qu'on leur imposât d'ailleurs aucune voie fixée d'avance. Il faudrait veiller à l'éclosion de leurs goûts et utiliser chacun, là où se manifestera son excellence.

On ne devra pas seulement constituer des écoles élémentaires et des écoles professionnelles ; pour tous ceux qui se déclareront propres aux fonctions civiles, s'ouvriront des Universités, que l'on créera à Moscou, Kief, Pétersbourg, Astrakan. Et ces Universités ne seraient pas seulement fréquentées, comme ailleurs, par les littérateurs ou professeurs, mais par tous ceux qui serviraient civilement l'État : futurs juristes, futurs diplomates, futurs médecins, futurs prêtres, futurs magistrats [4].

Les maîtres des divers degrés seraient mieux estimés qu'en Allemagne. Les instituteurs des écoles seraient regardés comme les principaux délégués de l'État dans les provinces

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 576 : « Alles nach eines jeden Natur und Neigung. »
2. Id., t. VII, p. 577 : « bei einem Meister zu dienen. »
3. Id., t. VII, p. 577.
4. Id., t. VII, pp. 578 et suiv.

et dans les villes; quant aux professeurs d'Universités, ils seraient vraiment les « conseillers » de la Cour; et on viendrait à leur aide par des abbayes et autres bénéfices ecclésiastiques[1].

On ne peut formuler plus nettement le rôle « politique » du maître. Ce sera, dans toute la hiérarchie de l'État, la collaboration de ceux qui savent et de ceux qui agissent. Collaboration qui, jusqu'à nos jours, est demeurée chimérique en Russie. Mais ailleurs ne se devait-elle point affirmer un principe de vie nationale? Cette union des penseurs et des politiques a fait l'Allemagne. Et Leibniz est ici le précurseur de Fichte et de Hegel.

Tout cela, cependant, n'est-il point construction folle, qui ne tient nul compte de l'état actuel de la Russie? Au contraire, affirme Leibniz, tout est fondé sur une organisation très simple. Le Czar crée un collège suprême, dont peuvent faire partie les différentes nations et qui dirige l'ensemble des études dans tout l'Empire. Le président et les membres de ce collège sont des conseillers du Czar. Ils créent et organisent des Académies, des Universités; ils dirigent aussi toutes les industries qui, de près ou de loin, contribuent au développement intellectuel[2]; ils surveillent les écoles, qui, placées dans les cloîtres, ne nécessitent aucune dépense nouvelle. Ainsi pourront se répandre en Russie les « Sciences et les Arts ».

Qu'est-ce que les Sciences et les Arts? Il est très difficile de préciser ce que Leibniz entend par ces deux mots, qui, en

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 582.

2. Id., t. VII, pp. 492 et suiv. in Brouillons rédigés par Leibniz à Torgau.

eux-mêmes si vagues, recouvrent tour à tour pour lui tant de significations différentes[1].

Mais, tout d'abord, ne prolongerait-on pas fidèlement sa doctrine, en prétendant que la science et l'art ne sont pas, comme on le croit d'ordinaire, des transpositions abstraites ou concrètes de la nature? En art, toute chose que je crée s'intègre, en quelque sorte, à la nature ; et l'art lui-même se superpose aux autres règnes comme un nouveau règne naturel. C'est ainsi que, dans un musée vraiment complet, des chefs-d'œuvre que composa la nature seule devraient être recueillis à côté d'œuvres purements humaines, instruments de mécanique ou d'optique, statues, tableaux et monuments[2]. Mais la science ne doit pas non plus apparaître comme une simple explication de données objectives. Elle est, au sens profond et actif de ce mot, ambitieuse d'*imiter* ; et d'ailleurs, incluse dans l'art comme dans la nature elle-même, elle se refuse à disjoindre une réalité que le monde lui présente unifiée. Ainsi s'éclaireraient les rapports de la théorie et de la pratique, qui sont peut-être une forme des rapports de la science et de l'art.

Sans cette hypothèse métaphysique de l'unité fondamentale et de l'identité réelle de la nature et de nos recompositions volontaires, les projets de Leibniz deviennent inintelligibles. S'il admet, au contraire, l'union profonde de la « pensée » et de la « matière », on comprend que Leibniz veuille réunir, dans un pays qu'il doit civiliser, non seulement des livres, mais aussi des choses. Les bibliothèques renfermeront des

1. Il faut écarter en tout cas la science dite « générale » ou l'art d'inventer qui n'est autre que la vraie logique.

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 572. La littéralité du texte de Leibniz est d'ailleurs ici fort médiocre.

manuscrits inconnus de Perse, de Turquie, de Grèce ; des gravures sur bois en taille douce et sur cuivre, afin que « tout ce qui a été donné en mots soit aussi représenté aux yeux. »[1]

A première vue, ce plan ne diffère pas sensiblement de celui de la Bibliothèque royale de France. Mais que l'on réfléchisse aux intentions de Leibniz. Il postule l'unité de l'esprit humain et son « harmonie » avec la nature. L'harmonie préétablie, en son fond, n'est pas autre chose. Or l'art, tel qu'il est compris d'ordinaire, s'accommode de la fantaisie, voire du désordre et de l'irrationnel. Pour Leibniz, au contraire, une seule tâche ici vaut d'être proposée : la représentation, soit par des mots, soit par des formes, de choses vraies. Cette phrase l'indiquait bien : « Afin que tout ce qui a été donné en mots soit aussi représenté aux yeux. » L'harmonie et la continuité entre la doctrine scientifique et la forme artistique sont pour lui hors de doute. Il s'agit, d'ailleurs, d'une « Histoire[2] » autant que d'une « Physique ». Il faut que la Bibliothèque ne laisse aucune ombre sur les langues, les pays, la nature, l'art, les affaires, les sciences, les moyens de subsister et les professions : Elle devra contenir non seulement des livres grecs et latins, allemands, anglais et hollandais, français et italiens, mais aussi des livres arabes, persans, turcs et chinois[3].

A cette Bibliothèque sera joint un « Musée ». Anciennes et nouvelles médailles, antiquités de tous pays, spécimens des

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 571 : « ... darin alles was sonst mit Worthen gegeben auch den Augen vorgestellt wird. »

2. L' « Histoire » semble avec la « Physique » (laquelle signifie pour Leibniz la science des trois règnes de la nature) et la « Mathèse » la science essentielle. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 472. (Mémoire de décembre 1708.)

3. Id., t. VII, p. 473.

trois règnes de la Nature, œuvres de peinture, de sculpture, d'architecture, d'arts mécaniques[1].

Mais ce sont là encore des réductions. Un « Théâtre de la Nature » devrait être organisé, qui comprendrait de vastes grottes, où l'on réunirait des êtres que la réalité dispersait trop pour que fussent saisies leurs parentés et leurs dissemblances. Enfin un « Théâtre de l'Art » s'ajouterait au « Théâtre de la Nature » ; ce serait un ensemble d'appareils, propres non plus seulement à servir de modèles, mais à agir sur les choses[2]. Leibniz, avec une passion d'alchimiste, demandait qu'on ne se contentât pas d'étudier les corps, mais qu'on les divisât, qu'on les améliorât, par l'entremise de ce Feu qui doit être regardé comme « la clef la plus puissante des corps[3] ». Ainsi nous modifierons ce que les anciens croyaient immuable.

En effet, peu importerait d'acquérir des connaissances, si elles ne servaient à préparer le progrès des « Sciences et des Arts ». L'idée de progrès semble préexister à toutes les ambitions de Leibniz. Aujourd'hui encore, d'ailleurs, l'idée de progrès elle-même reste une idée obscure. En art, d'abord, elle apparaît dénuée de rôle ; car entre l'intervalle numérique qui sépare deux temps et la différence qualitative de leurs œuvres nul rapport stable ne se peut saisir. De même en philosophie, quand les scepticismes déclarent que nous demeurons toujours dans la même ignorance essentielle, nulle décisive réfutation ne semble possible. Mais peut-être devrait-on mieux limiter le problème, et, en précisant les recherches sur le progrès, préciser et organiser ce progrès même. Ne

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 572. (Dernier mémoire.)

2. Id. P. 573.

3. Id., p. 475 : « ... das Feuer vor den kräfftigsten Schlüssel der Cörper zu halten. » Sur Leibniz alchimiste. voir plus loin, 2e partie, ch. Ier. La *Genèse religieuse*, pp. 209-211.

pourrait-on déterminer, par exemple, en quoi une époque ajoute à une autre époque, puis discerner si l'évolution qui résulte d'un tel apport est continue ou discontinue, susceptible d'être réglée ou, au contraire, nécessairement et à jamais dépendante des initiatives individuelles? Enquêtes qui seraient celles-là mêmes que pressent et réclame Leibniz, lorsqu'il déplore la « confusion » humaine, la course « dans les ténèbres... sans chef, ni ordre, ni mot », et parmi « le marais et sables mouvants des doutes sans fin ». « Au lieu de nous tenir par la main », ajoute-t-il, « pour nous entre-guider et pour assurer notre chemin, nous courons au hasard et de travers, et nous heurtons même les uns contre les autres, bien loin de nous aider et de nous soutenir. Ce qui fait que nous n'avançons guère ou que nous ne savons pas où nous en sommes[1]. » Incomplète, sans doute, et superficielle est notre croyance que l'invention marque par elle seule un progrès. Plus exactement nous dirions qu'elle n'est que progrès en puissance : le progrès émanera d'elle, si elle est méditée, située dans un ensemble et comme incorporée, et si elle s'affirme elle-même génératrice d'inventions nouvelles. Une découverte non organisée demeure quelque chose d'incomplet, qui ne change en rien l'état humain et la notion de notre tâche. Or c'est un tel changement que toujours Leibniz exige. « A présent », dit-il, « ..... tous courent en foule à ce que d'autres ont déjà fait, ou ils se copient et même se combattent éternellement[2]. » Ne devrions-nous point plutôt, demande-t-il, nous garder « de faire ce qui a été fait, et, au lieu de tourner dans un petit champ comme ces bêtes qu'on a attachées par les pieds », aller « plus loin

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 157. Fragment sans titre connu sous le nom de : « Préceptes pour avancer les Sciences. »

2. Id., t. VII, p. 158, même fragm.

et » faire « reculer nos frontières ?... La revue exacte de ce que nous avons acquis faciliterait merveilleusement des nouveaux acquêts... Si le principal dont tout le reste dépend se voyait amassé avec ordre, les hommes s'étonneraient de leurs richesses autant que de leur propre négligence[1] ».

Ainsi se précisent, au contact de la notion de progrès, les idées de Leibniz sur les « Sciences et les Arts. » Et en même temps apparaît l'importance de certains projets qu'il veut soumettre à Pierre le Grand, projets de « dictionnaire » et « d'index des choses ». Il voit combien nous nous contentons d'une remarque superficielle et vague, lorsque nous disons que l'humanité possède « des sciences et des arts. » Sciences et arts : discernons-nous avec précision quel est leur état ? Et la médiocrité ou la rareté de nos découvertes efficaces ne résulte-t-elle point de ce que nous ne connaissons pas distinctement ce qui est déjà trouvé ? La critique, contrairement à ce que croient la plupart des esprits, est dès lors source des créations. Il est vrai qu'elle-même se doit astreindre à une création véritable. Et c'est en ce sens que Leibniz peut réclamer une immense œuvre critique, une sorte d'inventaire humain, un « Dictionnaire » que rien d'antérieur n'annonce.

Tous les dictionnaires, outre qu'ils adoptent la suite alphabétique toujours arbitraire, ne sont pas des œuvres techniques. Ce sont des indices de noms, et non pas des indices de choses[2]. Ils nous devraient proposer des descriptions complètes que fixent et que condensent des figures, et qui se termineraient par l'indication précise des sources où les détails complémen-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, pp. 158-59, fragm. précité.

2. Id., t. II, p. 558 : « Car ces termes nous apprennent bien des réalités au lieu que les dictionnaires ordinaires ne servent qu'à parler. » Cf. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 585. « Ich solte *indices reales* viel nützlicher als *dictionnaria* halten. »

taires pourraient être trouvés[1]. On s'efforcerait de garder toujours une méthode historique. Et réfléchissons à la gravité de ce mot. On devra, avant tout, marquer ce qu'une idée apporte de réellement nouveau au monde. Bien des gloires s'évanouiraient ainsi, et bien des ignorés apparaîtraient comme des génies.

Une préoccupation latente, et que Leibniz n'énonce point nettement, est incluse en de tels projets et en une telle méthode, et seule leur donne tout leur sens : Comment discerner ce qu'est une invention en elle-même ? Aucun raisonnement ne peut l'emporter ici sur l'analyse. Il faudrait donc, en face de telle invention, se demander comment les hommes y sont parvenus, si ce fut par une simple intuition ou également par suite d'une méthode ; et si cette méthode est jusqu'à un certain point de nouveau saisissable. Recherche que beaucoup jugent chimérique ou superflue. Notre instinct utilitaire nous commande en effet de nous servir des découvertes sans toujours spéculer sur leurs origines. Mais c'est que nous nous représentons faussement les inventions et les classons arbitrairement. Ou bien nous les appelons théoriques, et les croyons alors susceptibles de tous les développements désirables ; ou bien elles nous paraissent pratiques, et alors il nous suffit qu'elles soient utiles. Nous devrions pourtant être persuadés que tout ce qui existe est rationnellement convertible, que toutes les choses qui servent à notre vie furent chez leurs inventeurs le résultat d'une pensée. Il faut retrouver cette pensée[2].

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 585.

2. Cet essai de synthèse des « Sciences et des Arts » est extrait autant du *Discours touchant la méthode de la Certitude*, et des « Préceptes pour

Peut-être la pauvreté de nos systèmes vient-elle de ce que nous ne spéculons que sur des idées ou sur des choses schématisées. Coutume que Leibniz déjà veut rompre. Et c'est pourquoi, remarquant combien nous serions étonnés si l'on nous disait que nous ne connaissons qu'une infime partie des trésors les plus proches de nous[1], il déplore que nous ayons jusqu'ici évité de nous pencher sur les techniques. Sans doute pouvons-nous encore ravir les secrets dont nous sommes contemporains ; mais comment retrouver les procédés anciens qui ne furent pas décrits[2]? Essayons donc pour le temps présent : Il faudra une foule d'hommes de bonne volonté qui s'adresseront aux cultivateurs, artisans, chasseurs, pêcheurs, marchands, ouvriers de chaque profession ; « chaque pays a ses matériaux et avantages particuliers. Cependant, parce que l'on doit attendre ce que d'autres pays veulent faire ou ne point faire, on peut commencer par soi et traduire en précises descriptions ce qui a déjà été établi en Russie[3] ».

Un tel système ne dérive pas seulement d'une foi en la toute-puissance de la raison. Sans doute, il est possible de ne voir en toute cette intuition leibnizienne qu'un schématisme abstrait, finalement réductible à la Caractéristique universelle. Leibniz crut certainement en l'absolue maîtrise des formules; et la diversité infinie de l'expérience lui eût paru inorganique,

avancer les Sciences », que des mémoires destinés à Pierre le Grand. Ce sont en réalité des œuvres inséparables, comme on le verra plus loin.

1. Cf. Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, édit. citée, p. 93 : « Si omnia egregia quæ homines sciunt aut sciverunt annotata atque cognita essent, credo felices essemus, et plerisque malis atque incommodis humanam vitam urgentibus superiores. » (Fragment de mai 1676.)

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 595.

3. Id., t. VII, p. 596 : « Ein jedes Land seine eignen *materialen* und Vortheil hat. Doch, weil man erwarten musz, was andre Länder thun oder nicht thun wollen, kann man bei sich anfangen und was bereits in Ruszland eingeführt in genaue Beschreibungen bringen. »

s'il ne l'eût d'abord systématisée selon une algèbre. Mais une théorie toute différente s'ébauchait en lui et malgré lui-même, tandis qu'il préparait la première. Inconscient de sa propre force, il exprimait toute une esthétique et une philosophie des sciences, qui, bien loin d'aboutir à l'abstraction, étreignaient de plus en plus la réalité concrète. Ses idées étaient malheureusement tout à fait vagues. Il dégageait mal, par exemple, de l'art mécanique l'art plastique, que toujours dans son œuvre il laisse assez indistinct[1]. Mais, par le pur approfondissement de sa pensée, il réconciliait l'art véritable et la science constructive. Que des faits viennent nourrir cette théorie encore générale, et toute une esthétique neuve surgira.

De plus, par le souci de pénétrer non la méthode, mais l'invention même des penseurs ou des savants, il inaugurait cette logique créatrice, dont le secret se perdit depuis lors, et que quelques-uns aujourd'hui s'efforcent de ressaisir. Sans doute, en fait, il était ambitieux surtout de systématiser les inventions et de les rattacher à des ensembles ; et, par là, il était en contradiction avec sa plus intime pensée ; car une telle méthode détruit peut-être l'invention même. Cet effroi de la découverte n'explique-t-il pas, d'ailleurs, les hésitations de Leibniz, qui, en possession par exemple d'un nouveau calcul géométrique et d'une nouvelle logique, se laissait constamment arrêter par tels souvenirs euclidiens ou aristotéliciens[2] ?

1. Une telle lacune esthétique ne peut être expliquée que par l'académisme du XVII[e] siècle, qui avait fait perdre à tous les esprits la notion médiévale de l'unité de l'art. Je reviens plus loin sur cette question relativement à Leibniz. Cf. pp. 440 sqq.

2. M. Couturat, qui d'ailleurs n'admettrait nullement ce dualisme que j'ai essayé de marquer en la pensée même de Leibniz, a revelé le *Calcul géométrique* de Leibniz dans un chapitre tout à fait interessant. Cf. *Logique de Leibniz,* ouv. cit., ch. IX.

Néanmoins, à ceux qui essayent de recomposer sa pensée, Leibniz apporte tout un trésor concret, lourd d'inventions par bonheur non systématisées encore.

Il importe de ne point juger d'après des ressemblances extérieures, en disant que le désir d'étreindre les diverses techniques annonçait simplement le XVIIIe siècle. Les Encyclopédistes regarderont comme leur grande innovation la description des arts et métiers. Mais, par là, ils traduiront surtout un goût naissant pour les choses et une lassitude des fausses dignités ; ils sentiront en eux-mêmes aussi une aspiration d'amour pour les laborieux du luxe; enfin, chez d'Alembert, la description se compliquera d'une arrière-pensée de classification des sciences, tout entière fondée, d'ailleurs, sur une psychologie elle-même vieillie. Bref, ce sera un effort moral ou social, « philosophique » mais non pas métaphysique. Tout autre est le point de vue de Leibniz, et si unique à vrai dire qu'il est plus aisément senti que défini. Leibniz ne fait qu'effleurer la question dans ses écrits à Pierre le Grand. Mais tout son projet deviendrait inexplicable si l'on ne s'efforçait de l'illustrer par le système total. Il est en effet la simple application pratique des plans théoriques antérieurs : Le *Discours touchant la Méthode de la Certitude et l'Art d'inventer*, et le fragment dit : « Préceptes pour avancer les Sciences » (1680 ?)[1] réclamaient la même œuvre et l'attendaient de Louis XIV, plus de trente ans auparavant. Ainsi toujours le même rêve circule dans toute cette vie : Comment dès lors le ravir, si l'on ne se risque pas à le reconstruire ?

Leibniz ne veut pas qu'on décrive par amour des curiosités

1. Publiés par Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII. Cf. supra, p. 47, note 2.

ou même pour mieux connaître la vraie cause de ce qui nous entoure. Il se place d'emblée dans les choses : C'est notre pensée morte qui aujourd'hui renaîtrait, si nous nous occupions des techniques. Bien plus : Les choses sont de la pensée. Leibniz le déclare dans le *Discours touchant la Méthode de la Certitude* : « Pour ce qui est des connaissances non écrites, qui se trouvent dispersées parmi les hommes de différentes professions, je suis persuadé qu'elles passent de beaucoup, tant à l'égard de la multitude que de l'importance, tout ce qui se trouve marqué dans les livres, et que la meilleure partie de notre trésor n'est pas encore enregistrée [1]. » Nous nous trompons tout à fait sur les rapports de la théorie et de la pratique ; nous appelons « théorie » les discours vagues des savants sur des généralités ; et nous appelons « pratique » les procédés de nos ouvriers, où nous ne nous demandons jamais si une théorie ne serait pas incluse. Mais en essayant de réduire en « théorie » la « pratique » des hommes nous ne serions pas encore fidèles à la réalité. Nous croirions encore à un dualisme de la théorie et de la pratique. Ce n'est pas de la pratique qu'on peut extraire une théorie ; la pratique est déjà une théorie. Sans doute notre esprit se rebelle contre cette dispersion de l'intelligence. Nous avons au fond de nous-mêmes le préjugé de la Loi générale. Nous nous défions du particulier, et nous ne l'estimons objet de science que lorsque nous l'avons réduit au général. Comment d'ailleurs décrire par des mots ces infinies particularités ? Mais il faut surmonter cet obstacle. Regardons agir les « chasseurs, les pêcheurs, les mariniers, les marchands, les voyageurs [2] » ; étudions même les jeux et les exercices des

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 181.
2. Id. t. VII, p. 181.

enfants; puis, construisons alors ce théâtre de l'Art et de la Nature, tant cherché, et qui doit devenir un « Théâtre de la vie humaine, tiré de la pratique des hommes[1] ». Nous comprendrons alors que « dans le fonds, » la pratique « n'est... qu'une autre théorie, plus composée et plus particulière que la commune[2] ». Ainsi se fondront la loi et le fait.

Peut-être n'est-ce point là trop presser une des plus géniales intuitions de Leibniz. Quoi d'étonnant alors à ce qu'il ait réclamé les analyses de tous les métiers de la Russie, les sommaires des divers idiomes, la description des habitants païens du vaste Empire, le relevé enfin des plantes, animaux et minéraux non encore décrits[3] ?

*
* *

Leibniz juge la Russie une terre riche de destinée. Aisément aujourd'hui les raisons géographiques de l'expansion slave sont aperçues et les conséquences de cette expansion sont pressenties. Mais, au XVIIe siècle, à cause des bizarreries cartographiques, il fallait être un clairvoyant pour deviner l'avenir russe. Or Leibniz accroît son enthousiasme à mesure qu'il se rend compte des dimensions colossales de l'œuvre. « Une grande partie du globe de la terre, » tout « le nord oriental de notre continent » : ainsi lui apparaît l'Empire russe[4].

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 181.

2. Id., t. VII, p. 182.

3. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 597-598. (Dernier Mémoire.) Leibniz poursuivait un dessein fort analogue, relativement à son propre pays. Cf. *Unvorgreiffliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache*, ap. Dutens, éd. cit., t. VI, II, pp. 6 sqq., ouvrage de premier intérêt. Cf. Lévy-Brühl : L'*Allemagne depuis Leibniz. Essai sur la formation de la conscience nationale en Allemagne ;* Paris, 1890.

4. Guerrier, éd. cit., p. 76. Lettre à Urbich, 3 janvier 1708.

Dès lors, la séparation de l'Asie et de l'Europe est tout à fait arbitraire. Leibniz saisit d'instinct la réalité géographique que les géologues actuels appellent l'Eurasie. Mais de la sorte le problème de l'expansion vers l'Orient se précise scientifiquement. La mutuelle pénétration de l'Europe et de la Chine n'est plus une chimère ; elle est exigée par la géographie elle-même. La Chine est à elle seule « une Europe orientale[1] ». Et la Russie a pour mission de la relier à l'Occident, d'accomplir la synthèse de deux civilisations qui s'ignorent. On choisirait un point type : Moscou deviendrait le siège d'un « commerce » entre la Chine et l'Europe[2], recueillerait avidement, de part et d'autre, et centraliserait les informations et les découvertes[3]. Le Czar est ainsi en état de tirer « de l'Europe d'une part, et de la Chine, de l'autre, le meilleur, et de perfectionner par des décisions bienfaisantes ce que toutes deux ont accompli[4]. » La Russie peut combiner en elle-même, avec un équilibre *naturel*, l'Orient et l'Occident.

Ainsi Leibniz rêve de découvrir un pays en qui se puissent concentrer deux mentalités, en apparence irréductiblement hostiles. Point de vue monadique en quelque sorte, qu'il ne pourra trouver réalisé dans l'expérience. Déjà pourtant, des missions russes sont envoyées en Orient; le Christianisme est introduit heureusement en Sibérie[5]. Dès 1698, Witsen écrivait à Leibniz qu'un prêtre grec était parti de Tobolsk

1. Guerrier, éd. cit., p. 76.

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 397. (Mémoire sur Moscou.)

3. Id., t. VII, pp. 409-410. (Mémoire sur l'établissement d'une Société des Sciences en Russie.)

4. Id., t. VII, p. 512. Brouillon de lettre à Pierre le Grand, 16 janvier 1716 : « ... auf der einen Seite aus Europa, auf der andern aus China das Beste nehmen, und was beide gethan durch gute Anstalt verbessern können. »

5. Id., t. VII, p. 529.

pour Péking, où il avait bâti un temple moscovite et baptisé vingt Chinois[1]. Mais Leibniz eût sans doute voulu voir des missions protestantes se joindre aux missions romaines et orthodoxes : l'œuvre à réaliser était complexe. On n'atteindrait la Chine que finalement. Il fallait d'abord pénétrer l'Empire russe lui-même et le convertir à la culture européenne. Leibniz eût souhaité peut-être que là, comme partout, s'organisât une active collaboration : Les prêtres grecs cherchant à se tracer une route terrestre jusqu'à la Chine ; et les Protestants apportant leurs rites purifiés à d'immenses peuplades barbares. Un projet d'union des Églises, tout secret, s'ajoutait à cet effort d'expansion. Le 16 novembre 1707, Urbich avait averti Leibniz que Pierre travaillait à unir l'Église grecque à l'Église latine, et que le prince Kourakine était chargé de l'œuvre[2]. Le 15 octobre 1710, Urbich parle d'un projet de concile œcuménique[3]. Il écrit à Leibniz, en style diplomatique, qu'il a « proposé *Leibniz* qui était fort capable de dresser le système[4] ». Mais le concile serait difficilement rendu œcuménique, car il faudrait que le Sultan permît aux patriarches orientaux d'y assister. Or cette permission est douteuse.

Leibniz ne parlait du concile qu'en passant et toujours dans le même style secret. Mais la persistance même de ce style prouve que quelque chose d'important se préparait. Selon sa prudence habituelle, Leibniz ne craignait rien tant que les indiscrétions : « Je comprends bien, Monsieur », écrivait-il à Urbich, « que vous avez raison de ne rien précipiter sur le

1. Guerrier, éd. cit., p. 37. Lettre de Witsen, 22 mai 1698.
2. Id., p. 71. Lettre d'Urbich, 16 novembre 1707.
3. Id., p. 148. Lettre d'Urbich à Leibniz, 15 octobre 1710.
4. Id. *Ibid.*

point du concile ; et j'observerai la même retenue. L'affaire est de la dernière importance et peut causer un grand bien et un grand mal pour l'avenir, selon qu'elle est ménagée[1]. » Probablement, d'ailleurs, Leibniz ne comptait guère sur les résultats immédiats du concile et attendait surtout de ce mouvement oriental un effort historique.

Il aurait voulu, sans doute, qu'une histoire générale de l'Église se préparât. Or les documents occidentaux ne permettraient jamais de reconstituer l'évolution de l'Église grecque. Dans son projet d'organisation des études, il demande que les ecclésiastiques soient capables d'interpréter les textes fondamentaux en grec et en hébreu, l'histoire de l'Église, ainsi que les écrits des Docteurs de l'Église[2]. De quels Docteurs s'agit-il, sinon des Orientaux? Leibniz voudrait que l'on explorât les monastères russes ; sans nul doute, pense-t-il, on trouverait des « codices » de Pères grecs non édités. Et ce n'est pas un simple vœu ; il s'adresse officiellement au Métropolite de la Russie, Stéphane Iavorsky[3]. En 1713, il écrit à Pierre le Grand lui-même que l'on devrait étudier l'ancienne Église grecque, les Pères, les conciles, « surtout les synodes œcuméniques, qui en même temps valent pour les Russes et sont acceptés par l'Europe entière, jusqu'au second concile de Nicée exclusivement qui fut rejeté par Charlemagne[4] ». Ce souci d'érudition en matière religieuse ne doit pas surprendre : en la religion Leibniz

1. Guerrier, éd. cit., p. 156. Lettre à Urbich, 14 décembre 1710.

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 580. (Dernier mémoire.)

3. Guerrier, éd. cit., p. 277-79. Lettre à Stephane Iavorsky, (1712).

4. F. de Careil, t. VII, p. 558. Lettre à Pierre le Grand, 26 octobre 1713 : « Zumahl alle *œcumenische Synodi* so bei den Russen gelten, auch in ganz Europa angenommen, bisz auff *concilium Nicænum secundum exclusive*, welches von *Carolo Magno*.... verworffen worden. »

autant qu'une pratique voit une science. Et c'est pourquoi, dans son programme d'enseignement élémentaire pour les enfants russes, il ne mêle pas la religion à l'école de vertu, mais l'introduit dans l'école d'art [1].

Toutes ces réformes ne sont réalisables que si Pierre le Grand donne des ordres formels. Dès 1697, Leibniz déclarait que ses enquêtes linguistiques elles-mêmes ne pourraient être méthodiquement conduites qu'avec l'appui du Tsar [2]. Or, de 1700 à 1708 environ, tandis que Leibniz écrit de plus en plus aux divers conseillers du Tsar, celui-ci se trouve avant tout en face d'un problème militaire : Comment laisser Charles XII errer dans les affaires de Pologne, afin qu'il prépare lui-même sa ruine ? La bataille de Poltawa ne terminera qu'une première guerre. Et l'entrevue de Leibniz et de Pierre le Grand en 1711 sera contemporaine de la malheureuse guerre contre les Turcs, dont le traité final forcera d'abandonner la glorieuse conquête d'autrefois : Azof [3].

Ce rapprochement entre un grave traité et des entretiens dont nous ne pourrons jamais sans doute préciser l'importance n'est peut-être pas artificiel. Qui sait si Pierre le Grand n'était pas à cette époque plus préparé que jamais à des desseins pacifiques ? De même, si l'on considère les faits attentivement, on ne s'étonnera pas que les projets de Leibniz apparaissent quelquefois d'une application incertaine, puisque de 1711 à 1715 Pierre entreprend une nouvelle guerre contre la Suède. D'autre part, la situation de Leibniz était sans doute, à ce moment, extrêmement délicate : l'Allemagne du Nord, jus-

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 575-576.

2. Id., t. VII, p. 442. Projet de lettre à Le Fort le jeune (1697).

3. Traité du Pruth (1711). Cf. Rambaud, *Histoire de la Russie*, ouv. cité, p. 405.

que-là dominée par la Suède, sentait venir non sans angoisse l'influence russe. En 1711, Pierre déclarait aux Allemands qu'il comptait les protéger contre la puissance suédoise[1]. Or, le roi de Prusse Frédéric Ier était fort inquiet de cette politique. De 1711 à 1714, il négociait avec Pierre pour garantir à la Prusse au moins la Poméranie. De son côté, Georges Ier de Hanovre, qui en 1709, et sous l'action de Leibniz[2], s'était allié avec Pierre, de plus en plus voulait se détacher de l'alliance, à la fois comme roi d'Angleterre et comme électeur de Havovre.

Ainsi, quand on regarde les choses de près, on se demande si Leibniz n'adoptait pas une politique parfois exactement contraire à celle des deux Cours qu'il avait mission de servir.

Il est vrai qu'un projet diplomatique assez étrange l'occupait à la même époque : plusieurs lettres de l'année 1713 montrent Leibniz travaillant à une alliance de la Pologne, du Danemark, de l'Empire, de la Russie et même de la Prusse encore hésitante[3]. Au lieu de ruiner avant tout la Suède, il voudrait vaincre d'abord la France, « laquelle étant mise à la raison, la Suède n'.....échappera pas[4] ». Schleinicz parlait avec enthousiasme de ce projet, agissait auprès du comte de Nostiz, ministre de Pologne, auprès de Holstein, ministre danois, et de Matveof, ministre de Russie à Vienne[5]. De plus, dans les notes qu'il rédigea lors de son premier entretien avec

1. *Histoire générale du IVe siècle à nos jours,* ouv. cit., t. VI, p. 814.

2. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 510 : Lettre à Pierre le Grand, 16 janvier 1716, et Guerrier, éd. cit., pp. 128 sqq. et pp. 136 sqq.

3. Guerrier, éd. cit., p. 300. Sur les difficultés de gagner la Prusse à un projet anti-suédois, cf. en particulier Id., pp. 307-308.

4. Id., p. 304.

5. Id., p. 300. Lettre de Schleinicz à Leibniz. Sur les difficultés du projet, cf. Id., pp. 305-307.

le Tsar à Torgau, en 1711, Leibniz parle, sans d'ailleurs nommer la France ou la Suède, d'un rapprochement nécessaire entre la Pologne, le Danemark et la Prusse[1].

On ne saurait d'ailleurs ressaisir tous les plans diplomatiques de Leibniz : quelques-uns sont exprimés ; une foule d'autres furent seulement médités, parlés peut-être ; çà et là pourtant, ils émergent. Ainsi, en 1707, nous voyons Leibniz souhaiter que le roi de Suède tourne ses armes contre la

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 497. Un projet d'alliance germano-austro-russe est longuement esquissé dans de très curieux fragments *inédits*. Cf. *Russland*, f[os] 37-42 : « Logeant à Vienne chez le docteur Garelli, médecin de l'Empereur qui a été dernièrement ici et à Wolffenbüttel.., j'appris que M. d'Urbich... avait dessein de faire un tour en Saxe. Comme la saison était devenue rude, je profitai de cette occasion pour aller promptement de Vienne à Leipzig. En chemin nous parlâmes de toutes sortes de matières, et, entre autres discours, il se plaignit que la Cour d'Hannover était si amie de la Suède, qu'elle paraissait ennemie du Czar. Je répondis que Monseigneur l'Électeur... observait les règles de la neutralité envers le Czar. Là-dessus, il s'avisa enfin de me dire en confidence : que le Czar pensait à rendre le prince son fils habile dans l'art de régner et de commander, et avait eu pour cela la pensée de l'envoyer aux Hauts Alliés a la tête d'un corps d'armée : que ce désir de Sa Majesté Czarienne s'était redoublé depuis qu'elle avait appris que Son Altesse Électorale commandait l'armée de l'Empire ; jugeant qu'on ne pouvait point envoyer le Czarevitch à une meilleure école ; outre que cela convenait avec le dessein de faire prendre à ce prince une alliance dans la maison de Brunswick... [Réponse : Qu'une telle offre demande de la réflexion et qu'il fallait considérer si la chose était bien praticable, et si elle se pouvait faire sans aucun engagement que le roi de Suède pût prendre pour une violation de la neutralité où l'Empire se trouve.] « Je (Leibniz) lui demandai pourquoi on ne faisait point cette proposition à la Cour de Vienne, qui doit avoir le soin principal des affaires de l'Empire. Il me dit que Sa Majesté Czarienne ayant principalement en vue le bien du prince son fils, le mérite personnel de Son Altesse Électorale venait plus en considération que toute autre chose ; et qu'ainsi il faudrait savoir par avance, si Monseigneur l'Électeur ne serait point fâché de voir ce jeune prince auprès de lui à l'armée ; pour conclusion, il me dit positivement, que j'en pouvais faire l'ouverture à Monseigneur l'Électeur à mon retour et me donna même un papier servant à m'autoriser au besoin.

« Nous nous séparâmes à Leipzig où je lui fis connaître que je tâcherais de prendre mon temps pour parler de ce qu'il me confiait... : puisqu'il me paraissait que Monseigneur l'Électeur ne pourrait point trouver mauvais qu'un aussi grand monarque que le Czar témoignât de la confiance et de la considération pour lui. Mais comme ce plénipotentiaire était allé depuis jusqu'en Italie trouver le roi de Danemark à Venise sans que j'eusse rien appris de lui pendant trois mois..., ce silence, joint à l'incer-

France, et le Tsar contre la Perse[1]. Déjà Leibniz se souciait de la Perse lors de son plan de conquête égyptienne ; dès sa jeunesse, aussi, il avait remarqué l'Abyssinie, et la considérait en 1672 comme une alliée possible pour Louis XIV[2]. Or, en 1697, dans un mémoire pour Le Fort[3], il se déclare frappé de la triple action de l'empereur de Chine Cam-Hi-Amalogdo-Chan, du Tsar « souverain seigneur des Russes et presque de tout le Nord » et du roi des Abyssins, Jasok Adjam Saugbed.

titude des affaires du Nord me fit balancer. Outre qu'il y avait de l'apparence que la paix avec la France se ferait bientôt, en quel cas l'affaire cessait d'elle-même. Enfin M. d'Urbich étant de retour à Vienne... voulut savoir ce que j'avais fait...; mais j'ai reçu depuis peu des lettres qui témoignent qu'il n'en est point satisfait. Ainsi, comme... il semble... que la campagne se fera encore contre la France..., sachant d'ailleurs par les papiers que j'ai vus que ce plénipotentiaire a beaucoup de crédit auprès de son maître, j'ai cru que, pour éviter tout reproche, je devais informer Monseigneur l'Électeur de la substance de l'affaire, sauf à Son Altesse Électorale d'en juger. Car ses lumières et connaissances sur les affaires d'État étant plus grandes que les miennes, il ne m'appartient pas de lui donner conseil là-dessus.

« Je souhaite seulement qu'en cas que Son Altesse Électorale ne trouve point à propos de faire réflexion sur cette ouverture, elle demeure ensevelie dans le silence. »

[1° Brouillon avec pas mal de ratures ; + une copie de Leibniz, très soignée et sans ratures, + une autre copie avec quelques ratures. La copie est faite ici d'après les f°s 39-40, lesquels contiennent la copie définitive.] Outre ce texte, si curieux, cf. encore *Russland*, f° 119. Lettre *inédite* sans adresse : « Sachant combien les intérêts du Czar sont liés avec ceux de l'Empereur aussi bien qu'avec ceux de Monseigneur l'Électeur, je ne perds point d'occasion pour insinuer ici, non seulement chez les ministres, mais encore chez Sa Majesté Impériale même où j'ai quelque accès, combien il est important de cultiver et de perfectionner la bonne intelligence entre les deux grands monarques. Et M. de Matveof m'en a... témoigné d'en être bien aise. Les intrigues nouvelles du parti français et suédois aux cours de Dresde et de Berlin nous obligent plus que jamais d'y être attentifs... Les affaires sont maintenant dans la plus grande crise où elles aient jamais été. Et comme je dois être ce printemps à Hannover... je pourrais rapporter quelque chose de particulier sur les intentions de l'Empereur où Son Altesse Électorale a de l'intérêt, et donner de la chaleur à quelques négociations... »

1. Guerrier, éd. cit., p. 67. Lettre à Urbich, 11 octobre 1707.

2. V. plus haut, ch. I, p. 25.

3. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 431-432. Cf : *Inédits*, *Allgemeine Geschichte*, Vol. III, f° 293 Collectanea... de Abyssinis et f° 295 une description de lettres éthiopiennes d'après Job Ludolf.

Tous trois ont subitement réalisé des œuvres insoupçonnées de leurs ancêtres. Leibniz ajoute que le Tsar et le roi des Abyssins sont tous deux chrétiens, « frontiers » et ennemis du Turc. Que signifie cette réflexion? N'est-ce pas la vague formule d'un projet dont Leibniz ne voit pas la solution immédiate? Si d'aventure le Tsar et le roi des Abyssins s'alliaient et ruinaient la Turquie qui les sépare l'un de l'autre, ce serait alors un vaste Empire mi-européen, mi-africain qui s'ouvrirait. Or le Tsar et l'empereur de Chine sont « frontiers » entre eux, dès maintenant; de plus, l'empereur de Chine domine les Tartares orientaux. Que serait-ce alors? Une sorte d'immense organisation impériale, depuis l'Afrique jusqu'à l'extrémité orientale du Continent asiatique. Qui sait si la Perse ne devait pas faire partie de cet Empire prodigieux?

Plan grandiose, que Leibniz n'esquissa jamais, mais que cette confidence de 1697 nous permet de reconstituer.

Vraiment, les projets que Leibniz nous a transmis ne seraient-ils point peut-être bien médiocres et infimes, à côté des rêves indicibles qui traversaient par instants sa pensée?

Pendant ce temps, la guerre se maintenait dans toute l'Europe et vraisemblablement interdisait les desseins de Leibniz. « Ce qui me ferait fort souhaiter cette paix entre la Suède et la Russie », écrivait-il le 3 janvier 1708, « c'est que je voudrais que le Czar poussât et perfectionnât son admirable et héroïque dessein de cultiver son vaste Empire et d'y introduire les Sciences, les Arts et les bonnes mœurs[1] ». Un instant peut-être, il crut que Poltawa marquerait la fin des luttes : « Nous avons appris », écrit-il, « des grandes parti-

1. Guerrier, éd. cit., p. 75. Lettre à Urbich, 3 janvier 1708.

cularités de la défaite et prise de toute l'armée suédoise, qui sera mémorable à jamais dans l'histoire, et servira d'enseignement à la postérité en bien des manières..... Le Czar dorénavant s'*attirera la considération de l'Europe et aura très grande part aux affaires générales*[1] ». Il n'était pas possible d'annoncer plus nettement l'avènement de la Russie comme puissance européenne. En Europe, on perçut qu'un grand changement s'accomplissait; mais Leibniz dut railler la surprise des puissants, que déjouait tout à coup une volonté hautaine. Diplomates déroutés, qui attendent les achèvements pour deviner les transformations : « Vous pouvez croire, Monsieur », écrit-il à Urbich, « combien la grande révolution du Nord a étonné bien des gens. Quelques-uns comme Oberg paraissent avoir perdu tout leur latin[2] ».

On peut se demander, malgré tout, ce que Leibniz pensait de la victoire russe. Huit ans plus tôt, il avait célébré la victoire de Charles XII à Narva. Ailleurs, il semble désirer que la Suède se tourne contre la France et que Charles XII rétablisse l'équilibre de l'Europe. Espoir qui s'accorde mal avec la crainte, presque aussitôt après formulée, que les Suédois causent du désordre et s'attribuent une espèce d'arbitrage dans les affaires européennes[3]. Ou plutôt cette incohérence révèle peut-être exactement l'opinion de Leibniz sur le roi de Suède. Il eût souhaité que ce héros protestant fût en même temps un politique capable de faire de la Suède une puissance tournée vers l'Occident, redresseuse d'abus internationaux, finalement protectrice des diverses collectivités

1. Guerrier, édit. cit., p. 118. Lettre à Urbich, 27 août 1709. Non souligné par Leibniz.

2. Id., pp. 119-120. Lettre à Urbich, 27 août 1709.

3. Id., p. 81 (1708). Cf. p. 67, lettre du 11 octobre 1707, où Leibniz espérait pour la Suède une attitude anti-française.

protestantes. Mais, crut-il jamais, dès les premières réformes de Pierre le Grand et les premières fautes de Charles XII, en une victoire possible de la Suède ? Ces plans sur la Suède ne seraient-ils pas, encore une fois, des plans d'irréalité voulue, des plans de regret, si l'on peut dire ?

Néanmoins, Leibniz déplorait la violence de l'échec scandinave. Il écrivait à Urbich, un an plus tard, le 27 décembre 1710 : « Je crois que le Czar qui est un prince sage et plein de modération aurait été bien aise d'éviter cette rupture et n'aurait pas été fâché de faire une paix raisonnable avec la Suède ; mais puisqu'on lui en veut, je crois qu'il se préparera avec joie à repousser ceux qui l'attaquent de gaieté de cœur, et à les en faire repentir [1]. » L'étrange alliance de Charles XII et du Sultan ne devait pas étonner Leibniz ; car il l'avait prévue dès le 3 janvier 1708 [2]. D'autre part, la guerre contre l'Infidèle avait été le premier rêve de Pierre le Grand ; mais Leibniz ne semble pas avoir été heureux de cette lutte. « Cela fera traîner la guerre dans notre Europe », écrivait-il tristement en 1710 [3]. La ruine croissante de Charles XII l'affligeait-elle ? Pouvons-nous saisir encore quelque écho de l'ancienne sympathie protestante qui lui avait fait espérer une expansion scandinave ? Nous ne lisons aucune réflexion sur Charles XII depuis Poltawa jusqu'en 1715. Mais, un jour, on annonce la mort de Louis XIV : « Cela vient fort mal à propos », écrit Leibniz, « pour le Turc et pour le roi de Suède. » Et il ajoute simplement : « On croit... que quelques vaisseaux anglais se joindront à la flotte danoise, et, comme le Czar

1. Guerrier, éd. cit., p. 157. Lettre à Urbich, 27 décembre 1710.

2. Id., p. 75. Lettre à Urbich, 3 janvier 1708.

3. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 451-57. Lettres de Witsen de 1698 et 1699 sur les plans de Pierre contre la Turquie. Le passage cité est dans Guerrier, éd. cit., p. 157. Lettre à Urbich, 27 déc. 1710.

survient aussi, il semble que le roi de Suède sera forcé dans ses derniers retranchements, et que tout le monde vient (sans comparaison) comme à la mort du cerf. Il agit comme s'il se voulait ensevelir dans les ruines de Stralsund. C'est quelque chose d'étrange que la ruine de ce prince et l'opiniâtreté de ses sujets [1]. »

Ces lignes lugubres sont plus saisissantes que bien des dissertations. C'est en de tels sous-entendus que s'épanche la sensibilité de Leibniz. Soyons assurés que cette « mort du cerf » ne tient pas ici rôle de métaphore. Ce serait bien en effet la fin d'un homme dont la vie fut le génial et sauvage déroulement d'un instinct. Vraiment, Leibniz, pendant une minute, vit s'écrouler en lui, malgré toutes les admirations dominatrices pour Pierre le Grand, quelque chose comme le rêve d'un rêve : et quand on l'entend appeler cette ruine « étrange », on sent obscurément qu'une tendresse déçue se mêle à son bref jugement.

Désormais, l'Europe s'inquiétera de la puissance de Pierre le Grand. Leibniz raillait cet effroi subit : « On dit communément », écrivait-il après Poltawa, « que le Czar sera formidable à toute l'Europe, que ce sera comme un Turc septentrional. Mais peut-on l'empêcher de cultiver ses sujets et de les rendre civils et aguerris ?... Pour moi, qui suis pour le bien du genre humain, je suis bien aise qu'un si grand Empire se mette dans les voies de la raison et de l'ordre [2]... »

Pourtant les alliances sérieuses manquaient. Les princes allemands s'étaient finalement déclarés contre Pierre ;

1. Guerrier, éd. cit., pp. 340-41. Lettre au baron de Schleinicz, 9 septembre 1715.

2. Id., p. 120. Lettre à Urbich. Août 1709.

Louis XIV ressentait, il est vrai, un vague désir de rapprochement, lors des conférences de Gertruydenberg ; mais, lors des négociations de Baluze à Moscou en 1711 et de Volkoff en France en 1711, Pierre le Grand imposait la lutte contre la Suède. La France, qui restait alliée de la Suède, ne pouvait accepter[1]. De la sorte, l'isolement prolongeait peut-être encore la guerre. Mais Pierre le Grand savait tout conduire à la fois ; et, conscient sans doute de la durée des batailles, il voulait, à l'avance, organiser la paix. Leibniz, de son côté, comprenait fort bien cette méthode : « Quand le Czar sera délivré de la guerre », disait-il en 1714, « il pensera comme il faut aux arts de la paix, quoiqu'il y pense déjà beaucoup d'avance[2]. » D'ailleurs, cette guerre était-elle l'obstacle le plus grave ? Au-dessous des phénomènes grossiers, il en est de plus déliés : or l'Europe occidentale était travaillée de mouvements contraires à l'action du Tsar. Il y avait d'abord l'ensemble des Protestants, qui, ne connaissant pas, comme Leibniz la soupçonnait, la hardiesse religieuse de Pierre le Grand[3], n'eussent pas vu sans frémir s'accomplir la fusion de la Chine et de la Russie ; ensuite toutes les puissances occidentales, au lieu de se tourner vers ce monde nouveau, étaient hallucinées par un seul problème : la lutte contre la France et les dangers de la succession d'Espagne. Problème bien petit et provisoire, que Leibniz, depuis le jour où il avait proposé l'Égypte à Louis XIV, cherchait, seul contre tous, à extirper des désirs européens. Mais, l'expé-

1. Cf. *Instructions données aux ambassadeurs. Russie*, t. I. vol. cité, pp. 126 et 128.

2. Guerrier, éd. cit., p. 320. Lettre à Bourguet, décembre 1714.

3. Les traces d'influence protestante sur l'œuvre de Pierre le Grand sont sensibles dans le *Règlement ecclésiastique*, trad. fr. du P. Tondini, Paris, 1874, op. cit. Cf. pp. 36 sqq., sur les modifications à apporter au culte des saints.

rience partout le contredisait. Et, « de toutes ces choses, il résulte qu'on ne fait pas tout ce qui serait à souhaiter..., et que l'on ne pense pas assez aux choses grandes et bonnes qui tendent à l'honneur de Dieu et au bien général[1] ».

Pierre était donc contraint d'agir seul. D'ailleurs, toutes les réformes proposées pouvaient, disait Leibniz, se faire sans frais et n'exigeaient que des ordonnances[2]. C'est pourquoi il fallait, avant tout, un plan net et ordonné. Leibniz, fidèle dans ses essais juridiques à ses principes métaphysiques, voulait trouver des lois à la fois simples, générales et puissantes. Le monde fut ainsi créé. La loi humaine doit imiter la loi divine. « Je trouve », disait-il après avoir reçu à Karlsbad sa mission juridique, « que les lois les plus courtes comme les dix commandements de Dieu sont les meilleures[3]. » Quand il répète que l'Empire russe est susceptible de réformes parce qu'on y peut voir une « table rase », ce grand adversaire de la « table rase » individuelle méconnaît-il socialement la vie, au point de vouloir tout créer selon des principes *a priori?* En réalité, il espère, grâce à la nouveauté du pays, éviter les erreurs des autres nations; mais ce sera grâce à l'exemple de ces autres nations elles-mêmes[4]. Ainsi, on fera un « choix de règles de gouvernement, tirées des plus hautes maximes des peuples et des hommes éminents[5] ».

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII. p. 405 : « Alle diese Dinge verursachen, dasz man nicht alles thut, was wohl zu wünschen wäre,... und dasz man auf grosze und gute, zu Gottes Ehre und gemeinen Besten gereichende Dinge nicht genugsam denket. »

2. Guerrier, éd. cit., p. 272. Lettre à l'Electrice Sophie de Hanovre, novembre 1712.

3. Id., p. 272.

4. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 468 (1708. Projet de Mémoire).

5. Id., t. VII, p. 548. Avant-mémoire destiné à Schleinicz (1712) : « Ein Kern der Regierungsregeln ausz höhern Sprüchen der Völker und Vortrefflichen Leute. »

Mais on ne se contentera pas de cette expérience tout extérieure. On développera en lois nouvelles les coutumes proprement locales. Leibniz a été chargé avant tout de collaborer à un « commentaire et continuation des bonnes lois en vigueur[1] » dans l'Empire russe. On réclame donc de lui un travail critique. Il s'est entretenu d'abord avec Pierre le Grand lui-même et le comte Golofkin. Avant de construire, il a étudié les lois du tsar Alexis, et se propose seulement d'y faire quelques additions prudentes et fondées toujours sur la réalité[2]. Il voudrait d'ailleurs qu'on transformât l'éducation des jeunes juristes. Au lieu de s'appesantir uniquement sur des cas difficiles, inventés à plaisir, ils devraient comparer les lois, les mœurs et la police des autres peuples avec ceux de la Russie[3]. Et quant aux futurs ambassadeurs, ils étudieraient avant tout l'histoire universelle contemporaine. Telle n'est pas la méthode partout suivie. Aussi Leibniz craignait-il l'entrée en Russie des juristes européens : « Je doute » que le Czar « cherche des jurisconsultes », écrivait-il en 1714, « et il paraît plutôt disposé à s'en passer, de peur d'introduire la chicane avec eux. Il est difficile de tenir le... milieu entre une chicane comme la nôtre et un gouvernement violent comme celui d'un Vizir ou d'un Bacha turc[4]. » A cette combinaison juridique de la procédure érudite et traditionnelle et de l'initiative individuelle Leibniz travaillait[5].

Œuvre originale, et que Leibniz n'eût point conçue s'il eût été le théoricien politique tout idéaliste et abstrait que

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 556. Lettre à Pierre le Grand, 26 octobre 1713.

2. Id. *Ibid.*, pp. 556-557.

3. Id., t. VII, p. 581. (Dernier mémoire.)

4. Guerrier, éd. cit., p. 321. Lettre à Bourguet, déc. 1714.

5. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 568.

l'on a coutume de décrire. Œuvre révolutionnaire, d'ailleurs. Mais Leibniz la commença-t-il? Après avoir déclaré en 1712 que les lois ne l'arrêteraient guère [1], il ne se décidait pas. « Je ne suis pas encore venu à la considération des lois russiennes », disait-il en 1714 ; « d'autres y travaillent, mais je verrai peut-être un jour ce qu'ils auront fait [2]. »

Peut-être ne parvint-il pas à rédiger les projets de lois, parce que la guerre perpétuelle produisait une instabilité tout à fait contraire à une organisation juridique. D'ailleurs, le servage, qui s'étendait alors à toute la classe rurale astreinte à l'habitation fixe [3], interdisait le mouvement des choses et des hommes. De plus, Leibniz, qui naguère avait déploré de ne pouvoir apprendre la langue slave [4], n'attendait-il d'avoir des collaborateurs qui eussent vécu en Russie? De trop nombreuses données, éprouvait-il, lui échappaient.

Nous ne pouvons donc déterminer exactement l'influence de Leibniz sur les lois russes. Du moins voyons-nous qu'une fois de plus on l'accuse à tort d'abstraction. Parce qu'il s'est dit lui-même, un jour, le « Solon » de la Russie [5] ; parce qu'il a complaisamment écrit que la Russie était une « table rase », on s'est figuré un réformateur utopique qui conseille de loin, sans égard aux contingences historiques. Pareil jugement serait définitivement rendu impossible, si l'on parvenait à établir, non plus seulement une harmonie générale,

1. Guerrier, p. 272. Lettre à l'Electrice Sophie de Hanovre, novembre 1712.

2. Id., p. 320. Lettre à Bourguet, décembre 1714.

3. Rambaud, *Histoire de la Russie*, op. cit., p. 384.

4. Cf. *Prace matematyczno-fizyczne*, loc. cit., t. XII, p. 263, s.d. « Pulcherrimum notas de linguis ; utinam ego slavonicam intelligerem, sed de eo despero hac ætate et his occupationibus. » (Début de 1693.)

5. Guerrier, éd. cit., p. 272. Lettre à l'Electrice Sophie de Hanovre, novembre 1712.

mais des rapports de détail, entre l'œuvre de Pierre le Grand et les divers projets de Leibniz.

Or, nous voyons qne la fixité des habitants, si dommageable à l'avenir du pays, commence de s'imposer moins rigoureuse. Permission fut donnée aux étrangers d'entrer et de sortir librement de l'Empire russe[1]. Sans qu'on puisse parler ici d'une influence de Leibniz, il faut noter cependant que tel était le vœu formulé par lui en 1697 dans un Mémoire pour Le Fort[2]. D'autre part, tous les projets de Leibniz étaient subordonnés à la création d'un « Collège des Sciences et des Arts[3] ». Ce collège eût « surveillé » non seulement l'instruction et l'imprimerie, mais encore « les salines et les mines, et enfin les inventions et manufactures, l'importation des nouvelles cultures végétales, des nouvelles fabriques et des commerces nouvellement introduits[4] ». Son « Président » ou « Directeur » eût eu sa place « dans le plus haut Conseil de l'État[5] ». Or, Pierre le Grand, loin de repousser ce plan d'un « philosophe », organisa le gouvernement tout entier sur ce modèle : il institua dix collèges, dont les directeurs étaient tous étrangers[6]. De même, en fondant deux typographies à Moscou, quatre à Pétersbourg, d'autres à Tchernigof et à Novgorod[7] ; en créant la *Gazette de Saint-Péters-*

1. Avec d'importantes réserves, il est vrai, cf. Rambaud, *Hist. de la Russie,* op. cit., p. 385.

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 433 sqq.

3. V. plus haut, pp. 131 et suiv.

4. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 493 : « Dieses *Collegium* soll die Aufsicht haben... endlich über die *Inventionen* und *Manufacturen*, und *Introduction* neuer *Cultur* der *Vegetabilien*, neuer Fabriquen, und neu einführender *Commercien.* »

5. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 495 : « Der *Præsident* oder *Director* dieses *Collegii* soll stelle in dem höchsten... Staats-Rath... haben. »

6. Cf. Waliszewski, *Pierre le Grand*, ouv. cit., pp. 536-40, et Rambaud, *Hist. de la Russie,* op. cit., p. 387.

7. Rambaud, *Hist. de la Russie,* op. cit., p. 399.

bourg[1], il se conformait à des désirs de Leibniz. Sans doute, ce ne sont là que des détails, dont quelques-uns seulement peuvent être rattachés solidement à Leibniz. Mais il faut, ici encore, songer aux dates : Leibniz meurt en 1716. Pierre, à cette époque, n'est pas encore délivré de la guerre, qui ne cessera qu'en 1721. N'est-il point certain que, si la paix définitive se fût organisée durant sa vie, Leibniz eût déroulé les projets qu'il portait en lui ? Si réel était l'obstacle de cette guerre que des projets vieux de plusieurs années se réalisent beaucoup plus tard. Ainsi, en 1718, Pierre rend un ukase, qui, cette fois, est la vraie reproduction d'un projet de Leibniz : Ordre est donné de recueillir dans toute la Russie les minéraux, les ossements, les inscriptions, et, comme disait Leibniz, tous les « naturalia » qui n'ont pas encore été décrits[2].

De plus, en 1719, le problème qui hantait si fortement Leibniz est enfin posé pratiquement. Pierre envoie une mission au Kamtchatka, pour voir si l'Asie est soudée à l'Amérique. Sans cesse Leibniz reproduisait ce vœu[3]. Il entrevoyait peut-être que, si l'Asie et l'Amérique étaient soudées, aucune limite ne pourrait être imposée à l'œuvre du Tsar. Et si quelque séparation, au contraire, s'offrait à nous, quel merveilleux effort pour l'avenir que de chercher à s'en rendre maître ! N'est-ce point, en Leibniz, comme un nouveau rêve qui s'ébauche : atteindre l'Extrême-Occident par l'Extrême-Orient ? Rêve qu'une déception peut-être a fait surgir ; car longtemps la marche sur l'Amérique a été dessinée en un tout autre plan. Pierre le Grand, enfermé dans ses masses continentales, doit chercher avant tout la limite de ses

1. Rambaud, *Hist. de la Russie*, ouv. cit., p. 399.
2 Id. *Ibid.* F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 598.
3. Id., t. VII, pp. 557-558.

immenses terres. Mais pourquoi un autre souverain, libre d'extension nécessaire, maître du dernier pays continental, qui tourné vers l'Océan est une véritable « Chine de l'Occident[1] », ne se lancerait-il pas vers l'Amérique? En 1683, en effet, Leibniz écrivait au Landgrave : « La conquête de l'Amérique est, de tous les grands desseins que la France pourrait avoir, le plus faisable et le plus important[2]. » C'était encore sans doute un de ces projets grandioses que Leibniz gardait jalousement, à moins qu'il n'en livrât par hasard un fragment. Or, Pierre le Grand ne pourrait évidemment atteindre l'Amérique que par l'Extrême-Nord, et aucun autre souverain n'était capable de se substituer à Louis XIV. Mais, avant même de voir l'expédition géographique de Pierre le Grand, Leibniz mourut ; et, depuis longtemps, d'autre part, les ambitions médiocres de Louis XIV l'avaient découragé d'en espérer une œuvre lourde d'avenir.

En d'autres circonstances encore, Pierre demeurait fidèle à Leibniz. En 1720, il créait une école de cartographie. Or, Leibniz avait sans cesse, et en pressentant la méthode précise des cartographes modernes, demandé qu'on fît la carte de l'Empire russe. Il avait réclamé des observations de la « variation magnétique », principalement à Mitau, Riga, Reval, Saint-Pétersbourg, Pleskau, Arkhangel, aux embouchures des fleuves. « Il serait nécessaire », ajoutait-il, « que fussent, en même temps, soigneusement observées l'élévation du pôle... et la longitude de chaque lieu, par les méthodes connues des longitudes terrestres[3]. » Il comptait que les obser-

1. Expression du projet sur l'Égypte.

2. Rommel, éd. cit., t. I, pp. 325-326. Lettre au Landgrave, 27 avril 1683.

3. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 537-38 : « Es wäre... nothig dasz dabei *elevatio poli,... longitudo* jedes Ortes durch die bekannte *Methodos longitudinum terrestrium* mit Fleisz bemereket würde. »

vateurs russes pourraient être aidés par les Anglais, avec qui le Tsar entretiendrait des relations[1]. Et Leibniz se trouvait d'accord avec l'histoire même de la Russie, puisqu'en 1553, grâce à un vaisseau d'exploration anglais, des rapports commerciaux s'étaient inaugurés entre Ivan le Terrible et l'Angleterre[2]. D'autre part, en 1714, un ukase ordonnait qu'on attachât des écoles aux maisons épiscopales et aux principaux monastères[3]. Or Leibniz avait réclamé de telles écoles, suivant la tradition médiévale.

De même, en 1722, Pierre le Grand organisait des fouilles dans toutes les archives des monastères russes. Or Leibniz, non seulement avait souhaité que l'on pénétrât dans les sanctuaires russes, mais avait écrit au métropolite Stéphan Iavorsky : « Je ne doute pas que, dans de remarquables monastères de Russie, subsistent, non encore édités, de nombreux et importants « codices » de Pères grecs, et d'autres richesses littéraires peu connues dans notre Europe, qu'il n'importe pas moins à votre gloire qu'à l'intérêt public de ne point laisser toujours enfouies, mais de porter quelque jour à la lumière[4]. » Enfin, quand, en 1724, Pierre le Grand fondait l'Académie de Pétersbourg, il obéissait plus que jamais à Leibniz.

Sans doute, des divergences peuvent tout aussi bien être marquées entre les desseins de Leibniz et les œuvres de

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 565-66.

2. Cf. Rambaud, *Histoire de la Russie*, ouv. cit., p. 239.

3. Ukase du 28 février 1714. Cf. *Collection complète des Lois russes*, t. V, p. 86, cité par le R. P. Tondini : *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, trad. fr. citée. Paris, 1874, p. 64, note 2.

4. Guerrier, éd. cit., p. 278. Lettre à Stéphan Iavorsky, 22 nov. 1712 : « Non dubito etiam quin in egregiis Russiæ monasteriis multi extent præclari codices Græcorum patrum nondum typis editi, aliæque litterariæ opes in hac Europa nostra parum cognitæ, quas non semper latere sed erui aliquando non minus vestræ laudis quam publicæ utilitatis interest. »

Pierre le Grand. Les établissements d'instruction, malgré quelques ressemblances extérieures, ne paraissent guère conformes aux intentions de Leibniz. Pierre multiplia les écoles techniques, ainsi que Leibniz l'avait proposé ; mais on ne voit pas d'école antérieure où les enfants auraient appris la « vertu, les langues et l'art ». L'enseignement secondaire n'apparaît pas plus nettement. Par suite, certains historiens ont critiqué la création d'une Académie de Saint-Pétersbourg alors qu'aucune Université, aucune école, n'était encore constituée. Mais il serait assez stérile de se demander si Pierre le Grand pouvait agir autrement. Nous connaissons encore mal son œuvre.

Peu importent, en tout cas, ces différences superficielles. Nous voyons ici deux êtres, dont l'un systématise et admire d'avance ce que l'autre crée matériellement [1] : de là l'enthousiasme de Leibniz, le jour où il découvrit Pierre le Grand.

« Depuis ma jeunesse », écrivait-il au comte Golofkin, « mon grand but a été de travailler à la gloire de Dieu, par l'accroissement des sciences qui marquent le mieux la puissance, la sagesse et la bonté divines ;... je suis toujours prêt à tourner mes pensées vers ce grand but, et je n'ai cherché qu'un grand prince qui ait le même but. Je crois de l'avoir trouvé dans la personne du Grand Czar [2], de sorte que Sa

1. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 503. Projet de lettre au chancelier comte Golofkin.

2. Si l'on en devait croire les livres consacrés à Pierre le Grand, on trouverait cette conformité, supposée par Leibniz, singulièrement incompatible avec le personnage uniquement cruel qu'on nous présente en général. — Par contre, au seuil de son livre sur *Le Fils de Pierre le Grand*, M. de Vogüé a écrit ces lignes qui semblent profondes et exactes : « Il s'est fait de la patrie future un idéal grandiose, auquel tout doit être sacrifié, lui d'abord, les autres ensuite ; tout ce qui sert cet idéal est bon, tout ce qui le menace est condamné ; c'est la seule règle morale de Pierre. *Il châtie parce qu'il aime, il broie beaucoup d'hommes, en cherchant le bonheur de tous ;* et dans cet instinct du sacrifice, il pense si peu à lui,

Majesté se peut assurer qu'elle ne trouvera jamais une personne plus zélée pour ce dessein important et qui se soucie moins de son intérêt particulier, pourvu que je trouve les moyens et les occasions de contribuer efficacement au bien commun dans ces matières. Et en cela je ne distingue ni nation, ni parti, et j'aimerai mieux de voir les sciences rendues fort florissantes chez les Russes que de les voir médiocrement cultivées en Allemagne. Le pays où cela ira le mieux sera celui qui me sera le plus cher, puisque tout le genre humain en profitera toujours [1]. »

En 1716, il écrivit au Tsar lui-même : « J'estimerai que pour moi c'est le plus grand honneur, satisfaction et récompense, de pouvoir servir Votre Majesté, dans une œuvre si digne de louange et si agréable à Dieu, car je ne suis pas de ceux qui sont fanatisés par leur pays ou encore par une nation déterminée ; mais je vais pour le service du genre humain tout entier ; car je considère le Ciel comme la Patrie et tous les hommes de bonne volonté comme des concitoyens en ce Ciel ; et j'aime mieux accomplir beaucoup de bien parmi les Russes que peu parmi les Allemands ou autres Européens ; quand même je m'assurerais chez ces derniers en d'aussi grands honneurs, richesses et repos, mais en devant en même temps ne plus être de grand secours pour d'autres ; car mon inclination et mon goût vont au Bien général. En cette recherche, depuis longtemps, je mène grande correspondance en Europe et jusqu'en Chine [2]. »

que ce justicier cruel trouvera la mort en sauvant d'obscurs matelots de Finlande qui se noient devant sa porte... *Il ouvrit son cœur à ceux qui aimèrent et comprirent son œuvre.* » (*Non souligné par l'auteur*) (Vte E.-M. de Vogüé. *Le Fils de Pierre le Grand*. Paris 1889. Nouvelle édition, p. 21).

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 502-503. Projet de lettre au chancelier comte Golofkin, 16 janvier 1712.

2. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 514. *Lettre à Pierre le Grand*, 16 jan-

Peut-être prétendra-t-on, malgré cela, que seules des ressemblances théoriques peuvent être extraites des vies de Leibniz et de Pierre le Grand, et qu'en définitive l'influence de Leibniz demeure négligeable. Pareille défiance se trouve détruite par un seul fait. Pierre le Grand s'est attaché officiellement Leibniz; et le document doit être médité :

« Nous, Pierre I[er], » y déclare-t-on, « Czar et Autocrate de toutes les Russies, avons décidé d'agréer et de mander comme Notre Conseiller intime de Justice, le Conseiller intime de Justice du Prince Electeur de Braunschweig-Luneburg, Gottfried-Wilhelm von Leibniz, en raison de ses hautes qualités et connaissances vantées auprès de Nous, et par Nous reconnues.

« Comme Nous savons qu'il est à même de grandement concourir aux progrès des mathématiques et des autres sciences, aux recherches historiques, et tout ensemble à la mise en vogue des études, qu'il est en correspondance à ce sujet avec d'autres personnes expertes, Nous Nous sommes aussi décidé à nous servir de lui, en vue de faire fleurir de plus en plus dans notre Empire, les Études, les Arts et les Sciences, et à cause de cela, Nous voulons recueillir par lui hors de Notre pays les informations profitables, et prendre en

vier 1716 : « Ich werde es mir vor die gröszte Ehre, Vergnügung und Verdienst schätzen, E. Gr. Cz. M. in einem so löblichen und gottgefälligen Werke dienen zu können; denn ich nicht von den bin, so auf ihr Vaterland, oder sonst auf eine gewisse Nation, erpicht seien ; sondern ich gehe auf den Nutzen des ganzen menschlichen Geschlechts ; denn ich halte den Himmel für das Vaterland und alle wohlgesinnte Menschen für dessen Mitbürger, und ist mir lieber bei den Russen viel Gutes auszurichten, als bei den Deutschen oder andern Europäern wenig, wenn ich gleich bei diesen in noch so groszer Ehre, Reichthum und Ruhe sitze, aber dabei andern nicht viel nutzen sollte, denn meine Neigung und Lust geht aufs gemeine Beste. Zu diesem Zweck führe vorlängst grosse Correspondenz in Europa ja bis in China. »

une considération particulière ses avis et recommandations [1]. »

Si juste est cet énoncé, écrit à Karlsbad même, que presque on soupçonnerait que Leibniz le dicta. Une telle impression ne révèle-t-elle point combien profondément ces deux hommes se comprirent? Une même aspiration essentielle les gouvernait : transformer les rapports de l'Asie et de l'Europe. L'un ajoutait au fait brut tout un avenir mystique ; l'autre voyait avant tout la puissance future de sa race ; mais tous deux pareillement avaient foi en un progrès fantastique et en des remaniements colossaux. Convergence de désirs, attestée même par des campagnes en apparence accidentelles : La guerre contre la Perse, voulue par Leibniz dès 1707, se réalise en 1722, lorsqu'une armée russe prend Bakou, occupe le Daghestan, le Ghilan et le Mazendéran [2].

Ainsi, par des divinations mystérieuses, Leibniz et Pierre le Grand pressentaient en pensée et en action la Russie de demain. Leibniz pourtant s'accordait davantage encore avec elle. Pierre le Grand, en effet, on l'a souvent remarqué, inaugura vraiment la marche consciente des Tsars vers la « mer libre ». Et il chercha tantôt vers la Baltique, tantôt vers le Bosphore. Mais, s'il crut certainement à une extension sans cesse croissante vers l'Est, si la Sibérie exploitée et « russifiée » fut, dès ce temps, la fin profonde de l'effort russe, il ne pensa point au rôle possible de la Chine dans l'expansion slave. Or, Leibniz voyait avant tout la Russie pénétrant la Chine et se laissant pénétrer par elle. *De façon littérale*, pour lui, la Russie reliait la Chine et l'Europe ; de plus, tandis que le Tsar croyait en sa victoire sur les Turcs, et finale-

1. Texte russe dans Guerrier, éd. cit., pp. 269-270.

2. Rambaud, *Histoire de la Russie*, ouv. cité, p. 411.

ment en l'extension de son Empire jusque sur le Bosphore; Leibniz, en dépit de quelques lueurs d'espoir, sacrifiait d'anciens désirs à une politique nouvelle. Il voulait que Pierre le Grand fût avant tout un organisateur pacifique, qui, après avoir anéanti son rival nordique, irait toujours plus loin vers l'Est et créerait un Empire vraiment asiatico-européen.

En un sens donc Leibniz s'opposait à Pierre le Grand et, par une intuition plus géniale, prévoyait une évolution dont nous sommes encore contemporains. Il serait tout à fait superficiel de forcer les idées de Leibniz jusqu'à les adapter aux réalités d'aujourd'hui. Pourtant, si l'on n'exige pas des détails analytiques, on s'aperçoit que Leibniz a exprimé la politique russe qui sembla, jusqu'en ces derniers temps, définitive. Et l'Ukase du 12 août 1903 [1], qui transformait en vice-royauté russe le gouvernement général de l'Amour et la presqu'île de Liao-Toung, marquait cette « connexion », tant cherchée par Leibniz, de la Russie et de la Chine.

Le traité de Portsmouth (23 août-5 septembre 1905), qui conclut la guerre russo-japonaise, paraît avoir anéanti cet espoir d'une civilisation russe s'ouvrant sur le Pacifique. Mais les conséquences du traité même sont incertaines; et rien ne permet d'affirmer que toujours l'expansion russe se limitera à ses frontières actuelles. Quoi qu'il en soit, la double ambition d'expansion russe vers la Chine et la Perse subsiste. Les rapports commerciaux entre la Chine et la Russie ne sont pas atteints par la guerre et ne pourront que s'accommoder d'une Russie libérale. Quant aux projets d'expansion

1. Cf. Le *Temps* du 21 août 1903. *Bulletin de l'Etranger : La Russie en Extrême-Orient.*

russe en Perse, les plus récentes informations semblent indiquer que de ce côté s'ouvrira sans doute une nouvelle route pour la Russie.

Ainsi les projets de Leibniz se peuvent harmoniser avec l'évolution générale de la Russie depuis deux siècles. Mais Leibniz n'a-t-il pas encore prévu une deuxième route à travers l'Égypte, la mer Rouge, l'Inde et le Japon ? Route maritime, s'ajoutant à la route terrestre à travers les masses continentales de la Russie et de la Sibérie. La Chine, ici et là, est le centre de l'effort. Mais comment ne point découvrir, dans cette autre voie, quelque chose d'analogue à l'expansion maritime, telle que l'a comprise et voulue l'Angleterre ?

Sans doute on dira que les textes de Leibniz eux-mêmes ne nous offrent que des indications vagues ou d'emphatiques espoirs. Il faut avoir le courage de percer cette médiocrité formelle et de trouver la source même. On se demande alors si Leibniz ne fut pas, autant qu'un métaphysicien, un visionnaire politique, qui voulut se représenter nettement la terre et le multiple effort de ses races, distinguer comment cet effort pourrait être soustrait au hasard et transfiguré. Avant tout, il médita sur l'Asie et l'Europe. Plus ou moins consciemment, il tenta de ressaisir la civilisation dite « aryenne, » de retrouver les migrations ethniques, grâce à tous les vestiges, linguistiques ou archéologiques. Il entrevit aussi l'Afrique : ses mystérieuses idées sur l'Abyssinie le démontrent[1]. Et l'Amérique à son tour l'eût attiré[2], si, en même temps que Pierre le Grand, un souverain de l'Occident se fût trouvé, qui armât de sa force le Bien général.

1. Cf. plus haut, p. 153.
2. Cf. pp. 163-64.

*
* *

Ainsi Leibniz recherchait en toutes les nations si quelque héros surgirait. Jadis, il avait été déçu. Le seul Puissant de l'Europe ne songeait qu'à des guerres personnelles, méprisait les projets lointains. Ailleurs, que voyait-on ? Des souverains qui, comme les rois d'Angleterre, se faisaient les esclaves de la politique française ; de petits princes qui ne cessaient de se tourner avec effroi vers la guerre possible de Louis XIV. A qui donc proposer une conquête de l'Égypte ? A qui faire entendre la nécessité de l'extension commerciale ? A qui démontrer la naissance des rapports mondiaux ? Le Christianisme, il est vrai, semble digne de susciter une expansion. Mais où est l'organisme capable de le porter à travers le monde ? Les Jésuites ne savent pas extraire, des pays lointains où ils atteignent, les connaissances que réclamerait la vie nouvelle des mondes. Les Protestants ne s'organisent pas : leur grand pays, la Suède, s'anéantit. Leurs missions sont encore indécises. Que dire des initiatives des Corps savants ? Les Académies de France et d'Angleterre, l'Académie de Prusse, si elles consentent à se régénérer sans cesse, peuvent diriger la vie nationale, organiser des enquêtes, produire les « Sciences et les Arts ». Mais, jusqu'ici, quel désordre dans leurs efforts !

On ne voit donc nulle part un groupe ou un individu, de qui la passion unique soit la conquête du Bien général. Or, tout à coup, vers 1697, alors que les missions des Jésuites ont inauguré la pénétration de l'Orient, un homme entreprend de *faire* sa nation en devenant lui-même « Européen ». Il ne méprise pas les chimères, puisque son œuvre commençante apparaît à tous une folie. Mais la matière qu'il modèle ne se

pourrait-elle infléchir pour le passage tant cherché de l'Occident vers l'Orient? La conquête de l'Égypte n'eût ouvert qu'une route maritime ; le commerce seul s'en fût accommodé, puisque les contre-coups religieux, si clairs cependant pour qui veut réfléchir, étaient incompris ou dédaignés des Puissants. Les missions des Jésuites, éparses, limitées, partiales, n'amenaient pas la fusion des deux continents. Mais ici, les choses elles-mêmes précisaient les rêves : une volonté reliait des étendues faites pour s'unir ; elle interprétait l'exigence de la nature. Ne faut-il pas alors sonder cette force que le monde produit pour un instant? Peut-être ne manque-t-il à cet homme que le conseil d'un penseur capable de comprendre, d'ordonner, de systématiser ses actions.

Leibniz, dénué de tous, reconnut Pierre le Grand, l'appela un « héros », et, le comparant aux fondateurs de peuples, à Fohi, à Zoroastre [1], l'admira et l'aima. Il s'indigna que l'Europe superficielle négligeât un moment unique : « Vous ne sauriez croire », écrivait-il à Morell, dès le 1er octobre 1697, « combien je suis fâché de voir qu'on ne profite pas assez de la présence du Czar de Moscovie et des bonnes intentions qu'il fait paraître. Car, gagner l'esprit d'un seul homme tel que le Czar ou tel que le monarque de la Chine et le tourner aux véritables biens....., c'est plus faire que si on gagnait cent batailles : car de la volonté de tels hommes dépendent plusieurs millions des autres [2]. »

Leibniz, en s'approchant du Tsar, crut accomplir une œuvre de piété. « Une dévotion oisive et renfermée en elle-même », écrivait-il, « ne me paraît pas assez solide, et un homme de

1. F. de Careil, éd. cit., t. VII, p. 512. Lettre à Pierre le Grand (1716).

2. Lettre *inédite* à Morell du 1er octobre 1697 Fragment donné par Guerrier, éd. cit., p. 27.

bien est comme un aimant qui communique sa direction aux autres corps magnétiques qu'il touche [1]. » L'homme vraiment religieux sculpte en quelque sorte sa foi en des créations collectives. Il faut convertir Pierre le Grand à des projets où se puissent confondre la grandeur d'un pays et le Bien général.

Comment parler désormais d'intérêts particuliers ? Tout souverain devrait se demander si son intérêt véritable n'émane point des entreprises utiles pour tous. Quand on organise des écoles, quand on multiplie des industries, on croit ne favoriser qu'une seule nation. Mais que ce pays soit la Russie ; qu'il s'étende chaque jour davantage; que ses habitants s'efforcent de transmettre leurs secrets jusque dans la Chine, d'où ils rapporteront en Europe ce qu'ils auront découvert; voilà un intérêt particulier qui se transforme en un intérêt général. Et même, il n'est véritablement « particulier » que parce qu'il est « général ». « On ne reconnaît pas assez », dit Leibniz, « que le véritable intérêt particulier est lié avec le bien général [2] .»

Dès lors, un individu qui sacrifie son être égoïste à la chose commune trouve, au terme de son effort, sa vie personnelle plus forte et plus vraie. Plus il est puissant, plus son rêve doit se transfigurer en le rêve de tous. Un homme doit chercher toujours quelle force attractive possible, quel « aimant » il porte en lui-même. Or un Pierre le Grand communiquera sa direction à toute une masse, et dans le temps et dans l'espace.

Mais un penseur tel que Leibniz ne doit-il pas s'associer à l'œuvre du Tsar et la faire vivre en lui-même ? Ce ne sera pas

1. Lettre *inédite* à H.-W. Ludolf, 2/12 octobre 1697, folio 3.
2. Lettre *inédite* à Lintelo, 26 décembre 1709, folio 4.

servir un homme, ni des hommes; s'il s'agit de poursuivre des fins supérieures, telles que les Sciences et les Arts, la Vertu et la Piété, ce sera réaliser le Royaume de Dieu sur la terre. Malheureusement, « le royaume du ciel est toujours la dernière chose à laquelle on pense, à rebours de ce qui se devrait »[1].

La création de la Vertu, en soi-même et en autrui, n'accroîtra point seulement, comme nous le croyons, la pureté des âmes : Un Pierre le Grand comprend instinctivement que les qualités spirituelles assurent aussi des forces proprement matérielles. Au lieu de préparer matériellement une nation qui, plus tard, si elle le peut, cherchera la vérité, il s'imprègne, dès l'abord, de toute la vérité et de toute la science connues, confiant que l'esprit seul donne à la matière son action pleine. Si, dès lors, un homme privé tel que Leibniz, qui, d'après l'opinion commune, ne devrait point se soucier de cette œuvre nationale, introduit selon ses forces, dans ce remaniement énorme, quelque chose de ce qu'il croit la vérité, il fait vraiment acte de piété.

On ne fait œuvre de piété que si l'on rend les hommes plus parfaits et la grandeur de Dieu plus connue[2]. Si donc le rôle du réformateur religieux est d'exprimer dans les créatures les perfections divines[3], Leibniz ne songe pas seulement, quand il construit une Russie nouvelle, à ordonner une nation selon la puissance. Il se figure le pays de Pierre le Grand comme une terre qu'on doit élire et modeler selon la loi divine. On ne retardera nullement ainsi les forces matérielles :

1. Lettre *inédite* à Morell, 4/14 mai 1698. Fragm. donné par Guerrier, p. 36.

2. Lettre *inédite* à Morell, 10 décembre 1696.

3. Lettre *inédite* à Morell, 1er octobre 1697.

« Je trouve tous les jours », dit Leibniz, « plus qu'on ne saurait croire, qu'il n'y a rien de si imprudent que l'impiété, et rien de si conforme à nos intérêts, encore ici-bas, que la piété véritable[1]. » Vraiment, en les individus, comme en la collectivité, c'est la recherche des fins supérieures qui produit et régénère sans cesse une matière intense et forte. On pourra redire alors, non plus comme un conseil mystique, mais à la façon d'une loi rigoureuse : « Cherchez le Royaume de Dieu et sa justice et toutes ces autres choses vous seront données par surcroît[2]. » De même, une conquête de l'Égypte, des recherches linguistiques, des choses et des idées qui circulent d'un monde à l'autre, un pays qui se crée lui-même, se transfigurent soudain et préparent le Royaume de Dieu sur la terre.

Tout dualisme ici est synonyme de mort. Si nous enrichissons la « mission » vers l'Orient de toutes les forces matérielles et morales qu'elle peut entraîner à sa suite, — alors seulement nous assurerons une « communication » de « lumières [3] ».

1. Lettre *inédite* à Morell, 1er octobre 1697. Fragm. donné par Guerrier, p. 27.

2. Matth. VI, 33. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 271 : *Essai anagogique dans la recherche des causes* : « Aussi les découvertes utiles à la vie ne sont-elles bien souvent que des corollaires des lumières plus importantes ; et *il est encore vrai ici que ceux qui cherchent le Royaume de Dieu trouvent le reste en leur chemin* ». (Non souligné par Leibniz.)

3. Lettre *inédite* au général de Schulenburg, déjà citée, p. 105. Lettre du 16 août 1705, folio 73.

DEUXIÈME PARTIE

CONSTRUCTION DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE

INTRODUCTION

Au cours des siècles, sans cesse, l'âme chrétienne aspirait à reconquérir un état idéal, éprouvé jadis, affirmait-elle, mais dont le secret semblait se perdre. La fondation de l'Ordre de Saint-Benoît, en 528, fut la première tentative pour instaurer en une Église anémiée une société plus conforme à l'Église primitive, et où les membres vivraient selon le Christ. D'ailleurs, tout ordre monastique, à son âge héroïque, ne fut-il pas, en un sens, l'Église mystique des premières heures se retrouvant à travers les décadences ? La Réforme clunisienne du xe siècle n'a pas seulement déterminé en partie l'architecture du Moyen Age [1]. Elle a évoqué une Église plus profonde, plus intense, que la communauté visible : de la sorte s'épanchait l'instinct de révolte et d'extase, en créations harmonisées à l'Église traditionnelle. Et par là, plutôt que le scrupule des esprits, trop timides encore pour que l'unité fût brisée, s'affirmait la croyance que toute œuvre durable émane d'un effort collectif. Croyance dont se vivifiait le Moyen Age, et par qui surgissaient les monuments et les exploits. Aux xive et xve siècles, elle s'altère ; et les ordres monastiques décli-

1. On n'admet plus aujourd'hui la théorie de Viollet-le-Duc sur une influence presque exclusive de l'École clunisienne. Mais on laisse à Cluny une action prépondérante sur l'art du Moyen Age.

nent et se corrompent, tandis que se dissout le Moyen Age lui-même. Du jour où le rêve de vivre socialement d'après l'idéal de la primitive Église fut refusé aux âmes religieuses, les abus de l'Église officielle, jusqu'ici relativement négligés parce qu'on les guérissait ailleurs en une société plus pure, ne pouvaient pas ne point sembler irréparables.

Ce ne fut point, dès lors, une subite hantise qui tendit les Réformateurs vers un primitif évanoui. Au contraire, un antique désir, mais cette fois irréalisable objectivement, survivait en eux. Et l'individu ne se concentra si fortement en lui-même au XVI[e] siècle que parce qu'il ne pouvait plus comme par le passé rayonner en autrui. D'ailleurs l'individualisme des Réformateurs, que l'on a généralement mal compris, fut seulement provisoire. L'individu plus que jamais n'allait-il pas s'efforcer de se fondre en autrui jusqu'à réaliser le miracle collectif de l'office protestant? Et par la forme musicale du choral, dont l'expression définitivement agrandie apparaîtra dans les *Cantates* de Bach, les Protestants ne produisaient-ils pas vraiment l'union mystique?

Mais les disjonctions intellectuelles persistaient. Les Catholiques affirmaient que le messianisme indivisible nous fut transmis intégralement. Que faire, si l'on en doute? Déclarera-t-on négligeable la tradition? Les Protestants ne méprisaient pas la tradition ; ils la cherchaient au contraire. Et la volonté de mysticisme qui la leur faisait surprendre dans la continuité idéale, invérifiable empiriquement, d'une Église « invisible » n'était pas une simple condescendance aux idées ambiantes. Or, sans doute, ils ne s'approchaient pas ainsi des Catholiques. Rien n'était plus détestable à un Catholique que ce dédain de l'objectivité, inspirateur de la doctrine de l'Église invisible. L'Église se posait elle-même comme

une société visible, nette, palpable[1]. Et pourtant, par delà les apparences hostiles, une unité insoupçonnée se découvre : essentiellement, Catholiques et Protestants n'étaient pas en désaccord. L'idée de tradition ne les séparait pas, mais l'expression, visible à tous, de la tradition invisible. Or, cette expression était-elle la vraie tradition de l'Église? L'Église n'allait-elle pas penser dans l'avenir que sa tradition doit être vérifiée et, pour tout dire, « critiquée »? Enfin les Catholiques étaient-ils donc si sûrs de n'admettre que les données visibles et palpables? Lorsque, réunis en conciles, ils découvraient la continuité du dogme, ne négligeaient-ils pas tout ce qui est individuel, c'est-à-dire tout ce qui est « visible » ?

Point de vue théorique, où ne pouvaient s'arrêter les Réformateurs. Hommes d'action, ils devaient confondre la tradition essentielle et les traditions extérieures, pour faire sourdre brusquement une doctrine communicable à tous. Comment se serait-on accommodé autour d'eux de minutieuses analyses?

Dès lors, la séparation fut brutale. On fut contraint de trouver rapidement un dogmatisme nouveau, aussi organisé, aussi fixe, aussi intangible que le dogmatisme romain. Mais lorsque, après cette hâtive construction, les Réformateurs se prirent à regarder les deux doctrines, des analogies surgirent, inquiétantes. Les maîtres, Luther et Calvin, parce qu'ils se souciaient avant tout de l'action, répugnaient à toute tentative d'union. Mais chez des esprits moyens, peu créateurs, hésitant entre la pensée et l'action, tels que Mélanchthon, les ébauches conciliatrices se précisaient.

Que valaient ces désirs ou ces regrets? Aussi peu que les

1. Bossuet, *Histoire des Variations*, livre XV.

souffrances de certains Catholiques devant l'unité brisée.

Par malheur, presque tous les esprits, à la fin du XVIe siècle et durant le XVIIe, s'obstinèrent à scruter les doctrines que des crises seules avaient produites. Là-dessus s'édifièrent des projets de Réunion entre des Églises qui n'avaient pas encore développé toutes leurs puissances. Comment « réunir » des forces qui ne s'étaient pas approfondies elles-mêmes, et qui n'avaient pas justifié leur existence?

N'était-il point dès lors nécessaire que se formât un second protestantisme, critique et historique, tandis que le premier n'avait pu être que mystique et actif? On eût ainsi perçu que les Réformateurs avaient inauguré avant tout une méthode, et qu'il la fallait, après eux, scruter, compléter ou détruire, selon les exigences nouvelles des choses.

Il semble que telle ait été, en un sens, l'attitude de Leibniz.

Dans l'*Histoire des Variations*, au contraire, un Bossuet s'efforçait de décrire combien difficilement le sens catholique désertait l'esprit des novateurs. Pour l'Eucharistie, par exemple, Luther n'avait-il point affirmé, avec une force incessamment grandissante, la « réalité »; et par là n'avait-il pas maintenu l'essence du sacrifice de la Messe[1]? Calvin lui-même, en apparence si attaché au sens figuré, avait répété « que nous sommes », dans la Cène, « unis à Jésus-Chrit, non par fantaisie et par imagination, ni par la pensée ou la seule appréhension de l'esprit, mais réellement et en effet par une vraie et substantielle unité[2] ». Ne devait-on pas espérer aussi

1. Bossuet, *Hist. des Variat.*, livre II, *passim*.

2. Id., l. IX; cf. Edit. Guillaume, Bar-le-Duc, 1877, 10 volumes in-4o; édition considérée par M. Rébelliau (*Hist. de la Langue et de la Littérature*

de convaincre les Luthériens que jamais l'Église ne déclara le Chrétien justifié par ses propres mérites et non par ceux de Jésus-Christ [1]? Enfin, ce ne serait certes pas la Réforme, « un si beau nom [2] », disait Bossuet, qui effrayerait jamais les Catholiques.

Pensées hardies et généreuses d'un apôtre, qui se confie en la toute-puissance de l' « Exposition ». Comment, impatient de convertir, eût-il désiré que la méthode protestante s'accomplît? Quelle plus consolante découverte, au contraire, que de reconnaître entre Protestants et Catholiques un abîme moins infranchissable que d'abord il ne fut redouté?

Mais en même temps, on pouvait souhaiter que d'autres hommes, moins ardents et moins pénétrés d'amour peut-être, voulussent être des critiques, jaloux de surprendre en chaque secte l'irréductible secret qui la distingue de toutes les autres.

C'est cette *originalité*, inséparable de la vie, que les Réformateurs n'avaient pas su toujours susciter en eux-mêmes. Ils s'étaient crus, on les avait crus inspirés. Si révolutionnaires que soient des hommes, ils empruntent quelque chose de la doctrine nouvelle à celle même qu'ils veulent détruire. Les Catholiques avaient enseigné que seuls les Prophètes peuvent faire œuvre de créateurs en religion. Les Réformateurs, au lieu de se poser en critiques, voulurent, eux aussi, passer pour avoir reçu la grâce; et, comme manifestement leur œuvre était humaine, pleine de variations et d'hésitations, on

françaises, ouv. cit., t. V, p. 341) comme la plus complète. Cf. ici, t. III, p. 291. — Toutes les citations de Bossuet sauf celles des œuvres oratoires et des lettres à Leibniz seront empruntées à cette édition.

1. Bossuet, *Hist. des variations*, livre III, *passim*.

2. Id., l. V, éd. Guillaume, éd. citée, t. III, p. 224 : « ... Il ne faut pas leur laisser croire que leur réforme ait eu les fruits véritables qu'un si beau nom faisait attendre. »

devine quels superficiels arguments une telle prétention avait pu suggérer aux Catholiques. Bossuet ne faisait pas autrement, malgré tout son désir. Ce souci de prendre la doctrine protestante dans les Synodes, les actes officiels, et d'en marquer les « variations » ; n'était-ce point avant tout fidélité à la coutume catholique de considérer les choses à la lumière des Conciles ? Et sans doute étaient ainsi respectées les intentions du protestantisme primitif, qui s'acharnait à ne pas vouloir « varier ». Mais n'est-ce pas, là encore, la preuve de cette impuissance à créer de toutes pièces une doctrine ?

Plus subtile et plus complexe a été la pensée de Leibniz. « Luther et Calvin furent-ils inspirés de Dieu » ? se demandait Jean de Reck, dans un écrit que Leibniz annota : « Les dons de Dieu sont variés », répond-il ; « mais ce n'est pas l'inspiration de ces hommes, ce sont leurs arguments qui fondent notre croyance [1]. » Peu importe donc que Luther et Calvin n'aient pas été des prophètes, et qu'ils se soient çà et là trompés. Il faut prendre les problèmes au point où ils les ont laissés, rejeter les solutions qu'ils ont faussement déduites, et, bien loin de négliger avec eux le passé catholique, s'acheminer vers une étude de *tout ce qui est*.

La Réforme n'a donc pas été le mouvement assez simple que l'on décrit généralement. Phénomène obscur, il serait étrange qu'une formule limpide le résumât. On ne dit rien, quand, à propos du protestantisme, on parle de l'Église primitive, de l'individualisme et de la destruction du passé traditionnel. Car ce qu'il faudrait définir, c'est *quel* individualisme inaugura la Réforme, *quelle* tradition elle flétrit, *quelle*

1. *Inédits, Théologie*, vol. III, 8 *b*. Par. 43 : « Varia sunt dona Dei : nos autem non inspirationi eorum sed argumentis credimus » (f° 1). *Dubia et quæstiones Johannis de Reck circa religionem Protestantium et responsiones ad has quæstiones*

Église primitive elle contempla. De même, on ne découvre aucune loi saisissante quand, à propos du catholicisme, on affirme l'importance de la tradition et de l'autorité.

Or, si notre temps est encore impuissant à donner aux termes une signification absolue, et non pas toujours relative et pour ainsi dire nominale[1], le XVII[e] siècle ne dut guère réussir à pénétrer par delà la superficie des doctrines. Dès lors, si l'on ne « réunit » pas les Églises au XVII[e] siècle, ce fut à coup sûr parce que les passions et les convictions intimes s'y refusèrent ; mais ce fut aussi parce que personne ne jugea à la fois le protestantisme en Protestant et le catholicisme en Catholique, et ne sut pousser le catholicisme et le protestantisme chacun à sa limite. N'est-ce point cependant l'attitude vers laquelle s'efforça Leibniz? Peut-être, par l'hésitation dogmatique de toute sa vie, a-t-il voulu *vivre* deux expériences, sans que l'une fût prématurément ternie d'un mélange destructeur avec l'autre.

1. M. Bergson a profondément décrit ces deux manières de *comprendre* et de *définir*, dans son *Introduction à la métaphysique*, publiée dans la *Revue de métaphysique et de morale*, N° de janvier 1903.

CHAPITRE PREMIER

LA GENÈSE RELIGIEUSE[1]

> « Je commence en philosophe, mais je finis en théologien[2]. »

On affirme que les idées de Leibniz sur l'Union des Églises sont extérieures à sa doctrine. Or, il ne suffit pas de répondre que pareille scission est inconciliable avec l'unité de toute pensée. De telles généralités n'ont aucune valeur scientifique. Si réellement les écrits religieux de Leibniz sont liés à ses œuvres philosophiques, les faits nous en doivent apporter la preuve.

1. Sources. Les sources relatives à ce chapitre sont : 1° Les écrits de jeunesse, édités par Leibniz lui-même ; 2° les lettres écrites depuis l'extrême jeunesse, éditées ou *inédites ;* 3° la série des fragments, le plus souvent *inédits*, datés ou non datés, et qui servent à éclairer la formation religieuse de Leibniz ; 4° enfin l'ensemble de l'œuvre édité ou inédit, — les sources ne pouvant pas plus être isolées que ne fut isolée en Leibniz lui-même la discipline religieuse. — Pour la même raison, on trouvera au moins autant de renseignements dans les ouvrages dogmatiques sur la philosophie de Leibniz que dans les biographies proprement dites. — Les biographies de Eckhart : *Des seel. Herrn von Leibniz Lebenslauf*, 1717, in *Murr's Journal zur Kunstgeschichte und allgemeinen Litteratur*, t. VII, Nürnberg, 1779, déjà citée; Ludovici : *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie*, Leipzig, 1737 ; Guhrauer : *G. W. Freiherr von Leibnitz, eine Biographie*, 2 vol. in-12, Breslau, 1846, — la dernière et la plus complète, — ne doivent être lues qu'avec précaution. Le livre de Kuno Fischer : *Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, *Leibniz*, Heidelberg, 4e édit. 1902, déjà cit., contient une importante partie biographique. Pour l'indication des principaux ouvrages dogmatiques, voir *Sources* de la Conclusion, p. 427.

2. *Die Leibniz Handschriften der Kön. Bibliothek zu Hannover, beschrieben von Dr Ed. Bodemann*. Hannover, 1895, p. 58.

*
* *

Ne peut-on entrevoir en sa plus lointaine genèse la pensée religieuse de Leibniz ?

Les données biographiques sont faibles. Le père de Leibniz, professeur à l'Université de Leipzig[1], semble d'une piété superstitieuse : Parce que l'enfant, lors du baptême, a tenu les yeux grand ouverts et la tête haute, il conclut que son fils brûlera d'amour pour Dieu[2]. De même encore, parce que l'enfant, un dimanche, ne s'est pas blessé malgré une chute dangereuse, le père demande immédiatement qu'au Temple une prière d'actions de grâce soit dite aussitôt l'office terminé[3]. L'affaire, dit Leibniz, fut célèbre à Leipzig[4]. Une telle candeur, chez un professeur de morale à l'Université, n'indique pas un père de famille sensiblement distinct de tout autre fidèle protestant à la même époque. A son fils il raconta des « histoires sacrées[5] ». Mais son influence ne put être que médiocre, puisqu'il meurt quand Leibniz a six ans.

Au sujet de la mère, nous ne savons rien que par des éloges

1. On lit dans Eckhart, secrétaire, puis biographe de Leibniz, biog. cit. : « Sein Vater war Friedrich Leibniz, Professor Moralium und Actuarius der Universität zu Leipzig. » (p. 132) [La bibliothèque de l'Université de Leipzig ne renferme aucune dissertation philosophique de Friedrich Leibniz, d'après le renseignement que m'a obligeamment fourni M. le professeur von Gebhardt, directeur de la Bibliothèque de l'Université.]

2. Eckhart, biog. citée, p. 131, note 1. D'après : *Gothaische gel. Zeitungen*, 1774, p. 218. Cf. aussi Guhrauer, biog. citée, t. I; appendice, p. 3, et Klopp, éd. cit., t. I, p. XXVII : « Id quod specimen fidei et omen ut sit quam optimum, exopto et auguror, nempe ut per totum vitæ tempus elevatis ad Deum oculis totus divinus sit, inque Dei amore ardeat... »

3. Guhrauer, biog. cit., t. II, pp. 52-3 de l'appendice. « Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata ».

4. Id., t. II, app., p. 53 : « Multis ea res tum in urbe sermonibus materiem præbuit ».

5. Id., app., t. II, p. 52 : « Duo tantum memini : unum cum mature legere discerem, ipsum patrem id studiose egisse, ut *historiæ sacræ*... amorem mihi... variis narrationibus... conciliaret. » Non souligné par Leibniz.

funèbres. Elle était pieuse, nous dit-on, fréquentait au temple le dimanche et les jours de semaine, communiait souvent : vertueuse, ajoute-t-on, et ambitieuse d'agrandir en ses enfants la gloire des ancêtres [1]. Assurément, il fallait la critique singulière des anciens biographes pour découvrir avec Guhrauer de merveilleux rapports entre les qualités de cette pieuse personne et la nature de Leibniz [2].

On ne peut donc décider de quelle qualité fut la piété de cette famille. Mais un fait nous éclaire. Plus tard, quand Leibniz séjournera à Paris, il recevra plusieurs lettres de son frère, toutes pleines d'une pieuse indignation [3] : Serait-il, par hasard, gagné au catholicisme ?

Or, s'il sut toujours s'affranchir de l'esprit de secte et de la piété proprement ecclésiastique, on peut conclure que par le premier acte de sa vie morale il s'opposa à ses attaches les plus certaines.

On voit par suite en quelle mesure importe la représentation d'un tel milieu : c'est que Leibniz le semble contredire ; et, si l'on écarte comme invérifiable l'action possible de la mère, il faut rechercher ailleurs comment surgit la religion de Leibniz.

Esprit dramatiquement doué, Leibniz a mis en scène son enfance. Dès l'origine, il fut seul; et de cela il se réjouit toujours. Indépendance à l'égard des hommes, mais attachement

1. Cf. Ludovici, op. cit., et Klopp, éd. cit., t. I, pp. XXVII-XXIX et XXIX-XXXII.

2. Cf. Guhrauer, biog. cit., t. I, p. 9 : « Man kann leicht erachten, dasz dem jungen Leibnitz bei diesem Vorbilde die Keime der Tugend und Religion, die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, frühzeitig für das ganze Leben sich einprägten. Die hervorstechendsten Züge in seinem sittlichen Wesen kommen beinahe mit den hier geschilderten in dem Wandel und Charakter seiner Mutter überein. »

3. Id., t. I, pp. 158-59-60.

précoce aux choses. Cet enfant de huit ans, qu'un ami soustrait à un maître pédant et introduit en la bibliothèque paternelle [1], y reçoit, dès l'abord et pour toute la jeunesse, l'émotion de la vie immédiate. Ici, il n'entendra pas l'histoire du passé ; il l'évoquera en quelque sorte.

Désormais, quelle harmonie s'épanouira pour lui hors de ces livres, alors que les conversations des hommes l'auront découragé de la Réforme des choses! Maintes fois, en effet, devant ces hommes, il se sera cru abandonné et impuissant ; mais voici que le vrai lien vivant lui apparaît dans le temps et non plus dans l'espace. Si jamais, à aucun siècle, ne manquèrent les grands hommes, capables d'entreprendre et de saisir les choses belles et droites, l'œuvre est possible ; il la faut modeler sans relâche et d'un cœur assuré [2].

1. Leibniz a raconté l'aventure dans un fragment autobiographique. Il avait découvert, probablement entre six et huit ans, un Tite-Live, qu'il était parvenu à deviner, grâce aux gravures d'une vieille édition ; et ainsi, d'induction en induction, il était arrivé à reconstituer le « texte » par « l'image ». Mais le maître d'école, qui s'était aperçu de la chose, se récria et déclara que Tite-Live convenait à l'enfant « comme un cothurne à un pygmée », et qu'il fallait renvoyer le jeune Leibniz au catéchisme. Par bonheur, un voisin qui se trouvait là objecta que la méthode était ridicule et démontra qu'il fallait exciter les facultés des enfants. Il emmena Leibniz chez lui, et, comme il constata que les réponses n'étaient pas absurdes, il demanda aux parents « ut... in ipsam patris bibliothecam quæ clausa cum vineis luctabatur, aditus daretur ».« Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata » ap. Guhrauer, biog. cit., t. II. Appendice, pp. 53-54). Plus tard, Leibniz se fit aider dans ses lectures à la bibliothèque par Jacob Thomasius, Rappolt et Kuhnius (Eckhart, *Lebenslauf*, biog. cit., p. 134).

2. Leibniz a remarqué lui-même que, ses parents étant morts de bonne heure, il apprit tout de ses livres « davon ich... unempfindlich den Nutzen geschöpft, dasz ich von gemeinen præjudiciis befreit worden ». (Cf. Klopp. éd. cit., t. III, p. 254. Lettre s. d. (1671) au duc Jean-Frédéric. Cf. aussi le passage transposé ici : Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 53, *G. Pacidii plus ultra..* « Et agnoscens nulli seculo deesse viros magnos et ingenio qui susciperent, et judicio qui intelligerent præclara et recta, confirmatus in proposito cœptis instare decrevit, cum paulo ante expertus omnes quibus collocutus erat, a se dissentientes de rerum emendatione desperasset. » — (Leibniz parle de lui-même au nom de Pacidius, l'un de ses pseudonymes favoris.)

Ardente et active méditation, souvent poursuivie le jour entier[1]. Sans doute, en apparence, les livres étaient pris au hasard. Mais de cette fantaisie vivante peu à peu sortirait l'ordre. D'abord, les temps se confondaient : devant lui et par lui, bientôt se construiraient les siècles.

Ici, vraiment, Leibniz se créa lui-même. Comment expliquerait-on la vaste érudition religieuse des jours futurs, si l'on ne songeait qu'elle s'édifia dès l'origine ? La méthode historique, les points de vue extra-confessionnels, le sens « chrétien » dominant les discussions de sectes, ne furent pas seulement les effets d'un système. Leibniz les produisait en lui, naturellement, au cours de cette évocation.

Ce ne sont point là des hypothèses, ni des inventions romanesques, mais d'absolues certitudes. Il faut entendre Leibniz lui-même :

« Presque enfant, alors que je circulais à mon gré dans la bibliothèque de mon père, je tombai sur quelques livres de controverses. Remué par la nouveauté de la question et n'étant d'ailleurs imbu d'aucuns préjugés (en effet j'apprenais par moi-même la plupart des choses), volontiers je lus tous ces livres, et même j'en fouillai scrupuleusement quelques-uns. Souvent aussi je notai à la marge des livres mes opinions. Je me plaisais beaucoup aux écrits de Calixtus; j'avais même beaucoup d'autres livres, suspects à quelques-uns, et que leur nouveauté même me recommandait suffisamment. Alors, pour la première fois, je commençai de reconnaître que toutes les choses ne sont pas certaines qui sont dites communément, et que souvent des inanités sont énergiqument

1. Déjà, quand Leibniz avait huit ans, il s'enfermait des jours entiers dans cette Bibliothèque : « Cum domesticae Bibliothecae opportunitatem haberet, abdebat se in eam totos sæpe dies octennis puer... » (Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 52. Même fragment.)

soutenues, au sujet de questions qui ne sont pas d'un si grand prix. Donc, n'ayant pas encore dix-sept ans, j'entreprenais assez sérieusement la discussion de quelques controverses. Je voyais en effet que la chose est facile à l'homme exact et diligent. M'avaient plu extraordinairement le livre de Luther sur le *Serf arbitre* et les *Dialogues* de Laurent Valla sur la *Liberté*[1] ».

Ce passage est d'une si souveraine valeur qu'il ne faut pas craindre de l'analyser minutieusement : Parmi les livres, et sans aucune influence étrangère, Leibniz perçut pour la première fois la réalité religieuse. Il ne se satisfit pas d'un regard rapide et superficiel. Il lut tous ces livres et même en approfondit quelques-uns, qu'il annota. Lesquels préféra-t-il ? Il l'indique lui-même : « Je me plaisais beaucoup aux écrits de Calixtus. »

Or, ce Calixtus, professeur à l'Université de Helmstädt, était fils d'un disciple de Mélanchthon. Leibniz, s'initiant au protestantisme, en recueillait donc la forme atténuée, déjà conciliatrice. Sa pensée était modelée, en quelque sorte, par Mélanchthon lui-même, réformateur angoissé d'union alors même qu'il organisait la séparation.

1. Guhrauer, biog. cit., t, II, Appendice, pp. 57-58, « Vita Leibnitii » déj. cit. : « Pæne puer cum in bibliothecam parentis pro arbitrio grassarer, incidi in aliquot controversiarum libros. Commotus rei novitate neque ullis præjudiciis imbutus (pleraque enim de mea discebam), libenter omnia legi, nonnulla etiam scrupulose excussi. Sæpe etiam sententias meas margini librorum annotavi... Calixti scriptis valde delectabar : habebam et multos alios libros nonnullis suspectos quos satis ipsa mihi novitas commendabat. Tum primum cœpi agnoscere, neque omnia certa quæ vulgo feruntur, et sæpe inania vehementer de rebus contendi, quæ tant non sunt. Ergo nondum 17ennis (*sic*) accuratius quærendarum controversiarum discussionem moliebar. Videbam enim rem facilem esse homini exacto et diligenti. Mirifice mihi placuerat liber Lutheri *de servo arbitrio* et Laurentii Vallæ *De Libertate Dialogi.* » — Cf. aussi Gerhardt. *Phil. Schr.* éd. cit., t. III, p. 143, où Leibniz dit également avoir lu à dix-sept ans le *Serf arbitre.*

Mais la donnée est plus précise encore. A Helmstädt, Calixtus avait été professeur. Or, à Helmstädt, l'union des Églises se préparera plus tard; et avec le troisième Calixtus, lui-même professeur à Helmstädt, Leibniz correspondra et travaillera [1].

Dès lors, le renseignement devient total : Leibniz n'a pas reçu seulement l'émotion des controverses. Il a réellement assisté dès l'abord aux efforts tentés vers l'union. En définitive, la religion ne lui est pas apparue comme une chose faite, soit en division, soit en unité. Il n'a point été instruit par une secte; et il n'a point émigré de l'une à l'autre en de successives conversions; il a discerné un vivant rapport entre des forces insuffisantes en elles-mêmes mais attirées vers l'Unité future.

Un enseignement encore résulte du même passage. En même temps que des controverses pratiques, Leibniz s'est épris des problèmes de la théologie abstraite. En apparence, quand nous saurons qu'il a lu le *Serf Arbitre* de Luther et les *Dialogues* de Valla, nous n'aurons en rien pénétré comment grandit en lui le souci de l'Union des Églises. En effet, aujourd'hui, la *Théodicée*, dont ces deux lectures nous offrent la primitive genèse, est le plus souvent méconnue par les philosophes, qui la veulent abandonner aux interprétations des théologiens, tandis que ceux-ci, la déclarant uniquement théorique, ne savent comment l'accorder avec un système, dont on assure qu'elle ne fait pas, du moins en sa totalité, partie intégrante.

Théologiens et philosophes se trompent ici, sans doute, également. Certes, la *Théodicée* est une étude théorique sur le

1. Sur Helmstädt et Calixtus, voir plus loin pp. 258-59.

problème du mal, et, comme Leibniz l'avouait lui-même, une exposition « populaire » de son système[1] ; mais elle se rattache aussi à un effort d'unification religieuse. Toute théorique en apparence, elle est aussi une œuvre qui se penche vers l'action. Et, par bonheur, les textes le prouvent.

Il s'agit d'abord d'une lettre au Prédicateur de la Cour de Berlin, Jablonski, lettre datée du 23 janvier 1700[2], c'est-à-dire dix ans avant l'apparition de la *Théodicée*. Leibniz y commence par affirmer ce que nous savons déjà : il a lu, dès son enfance, des livres sur la grâce. Mais voici qui est plus instructif : « Plus tard », dit-il, « je fus désireux de lire non seulement beaucoup de difficultés des nôtres[3] et des Réformés; mais ensuite je pris l'avis en partie des livres des Jésuites et des Arminiens, en partie de ceux des Thomistes et des Jansénistes ; puis, lors de mes voyages, j'en ai conféré avec beaucoup de théologiens distingués, spécialement le célèbre Arnauld[4]. »

L'indication semble décisive : Leibniz ne s'est contenté, ni des seuls Évangéliques, ni des seuls Réformés ; il a scruté les sectes diverses plus étroitement liées à l'Église romaine. Sans doute, c'était là seulement préparer un livre. Pourtant il nous informe lui-même que son ouvrage ne sera pas purement spéculatif, mais religieux. « Par une étrange pro-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 355. Ecrits dirigés contre Clarke, 2e écrit. « Je prétends les avoir établis démonstrativement (les principes métaphysiques) quoique exposés populairement dans ma Théodicée. »

2. Publiée par Gerhardt, *Phil. Schr.*, t. VI, p. 3, note.

3. Les nôtres, c'est-à-dire membres de la Confession d'Augsbourg.

4. « Worauf ich ferner nicht nur viele Streitschriften der unsrigen und Reformirten darüber zu lesen begierig gewesen, sondern nach der Hand auch theils der Jesuiter und Arminianer, theils der Thomisten und Jansenisten Bücher zu Rath gezogen, hernach auf meinen Reisen mit viel vornehmen Theologis und andern, sonderlich dem berühmten Arnaud, darüber conferiret. » (Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 3, note).

vidence de Dieu[1] », dès la seizième année, il s'est heurté à ces problèmes. Et ce ne fut pas une question qui un jour le posséda, puis le laissa indifférent, pour le reprendre enfin de façon maîtresse. Nous devinons un projet constant : « Je m'étais promis », dit-il, « d'écrire un jour une *Théodicée*, et d'y venger la bonté, la sagesse et la justice de Dieu, aussi bien que sa toute-puissance et son inévitable influence[2]. » Jusqu'ici, il est vrai, nous sommes en présence d'un rêve mystique, que l'on peut concevoir étranger à toute préoccupation pratique. Or, Leibniz ajoute : « Cette tâche serait mieux employée, si Dieu devait un jour me faire la grâce que de telles pensées (dont seuls de petits échantillons ont paru) fussent apportées heureusement à des conférences orales avec d'excellents esprits pour le gain des cœurs et la fondation de l'Unité des Églises protestantes. Seulement les occasions commodes sont exigées[3]. »

Dix ans plus tard, en 1710, fut publiée la *Théodicée*. Sans doute, en apparence, le *Dictionnaire* de Bayle et les élégantes conversations qu'il a provoquées à la cour de la reine de Prusse l'ont suscitée[4]. Mais, des circonstances accidentelles

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 3, note : « Aus sonderbarer Schickung Gottes ». Lettre à Jablonski, précitée.

2. Id., *Ibid.* « Ich hatte mir einsmahls vorgenommen eine Theodicæam zu schreiben, und darinnen Gottes Gütigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, so wohl als höchste Macht und unverhinderliche Influenz zu vindiciren. »

3. Id., *Ibid.* « Es wird besser angewendet seyn, wenn mir Gott einsmahls die Gnade verleihen sollte, solche Gedanken (davon sie noch nur kleine Echantillons gesehen) bey mündlicher Conferentz mit vortrefflichen Leuten, zu Gewinnung der Gemüther und Beförderung der Einigkeit der Protestirenden Kirchen, glücklich anzubringen. Nur werden bequeme Gelegenheiten dazu erfordert. »

4. Leibniz nous a instruits lui-même sur la cause *occasionnelle* de la *Théodicée*, notamment dans une lettre à Th. Burnett, — lettre datée du 30 octobre 1710. « La plus grande partie de cet ouvrage, » écrit-il, « avait été faite par lambeaux, quand je me trouvais chez la feue reine de Prusse, où ces matières étaient souvent agitées, à l'occasion du Dictionnaire et

il faut distinguer les causes profondes. En fait, Leibniz, dans sa *Préface*, reproduit avec sa véracité ordinaire[1] la même genèse[2]. Enfin, deux ans après l'apparition de l'œuvre, en 1712, il écrit : « Par la *Théodicée*, j'ai tâché de contribuer à la réconciliation des esprits échauffés mal à propos. [3]»

des autres ouvrages de M. Bayle, qu'on y lisait beaucoup... S. M. m'ordonnait assez souvent de mettre mes réponses par écrit.. Après la mort de cette grande princesse, j'ai rassemblé ces pièces... et j'en ai fait l'ouvrage dont je viens de parler, qui est un in-octavo... *Comme j'ai médité sur cette matière depuis ma jeunesse, je prétends de l'avoir discutée à fond.* » Non souligné par Leibniz (Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 321). Dans la correspondance *inédite* avec F. von Dobrzensky on trouve un dialogue sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal, dialogue daté du 25 janvier 1695 et désigné par Leibniz comme « dialogue effectif ». Or, on découvre dans ce dialogue le schéma de la *Théodicée*, ainsi qu'une profonde méditation sur l'infinité du néant : Cf. p. ex : « A. Le Néant? Mais le Néant est-il infini ? B. Il l'est sans doute. Il est infini, il est éternel; il a bien des attributs communs avec Dieu; il comprend une infinité de choses; car toutes celles qui ne sont point sont comprises dans le néant, et celles qui ne sont plus sont rentrées dans le néant. » F° 3.

1. Je dis : sa véracité ordinaire, quoique l'on soutienne généralement une opinion tout opposée. On verra plus loin combien cette théorie de l'insincérité de Leibniz est inexacte.

2. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 38 : « L'auteur de ce discours croit en avoir donné des preuves ici par l'application qu'il a apportée à cette matière. Il l'a méditée dès sa jeunesse... » Et cf. plus loin : « Il y a peut-être peu de personnes qui y aient travaillé plus que moi. A peine avais-je appris à entendre passablement les livres latins que j'eus la commodité de feuilleter dans une bibliothèque, j'y voltigeais de livre en livre, et comme les matières de méditation me plaisaient autant que les histoires et les fables, je fus charmé de l'ouvrage de Laurent Valla contre Boèce et de celui de Luther contre Erasme, quoique je visse bien qu'ils avaient besoin d'adoucissement. Je ne m'abstenais pas des livres de controverse, et entre autres écrits de cette nature, les Actes du colloque de Montbéliard... Je ne négligeais point les enseignements de nos théologiens ; et la lecture de leurs adversaires, bien loin de me troubler, servait à me confirmer dans les sentiments modérés des églises de la Confession d'Augsbourg. » (*Id.*, t. VI, p. 43.) — Pour la question du luthéranisme de Leibniz, voir plus loin pp. 353-365 et p. 499. — M. Kuno Fischer écrit : « Sein Glaubensbekenntnisz blieb lutherisch » (op. cit. p. 186). Limité à une « profession de foi », ce jugement est exact, encore que Leibniz n'eût pas admis qu'on le traitât de Luthérien (Cf. sur cette très intéressante question, ci-dessous p. 285, note 4 et p. 354, note 3), mais rien ne prouve que sa foi intime ait été rigoureusement « évangélique ». On verra plus loin combien il serait illégitime de vouloir enfermer la religion de Leibniz en une formule.

3. Lettre *inédite* à Turretin, juillet 1712.

Ainsi la *Théodicée*, projetée et conçue dès la jeunesse de Leibniz, ne fut pas seulement une œuvre métaphysique qui, se situant et se mouvant hors de ce qui passe, ne se satisfait qu'à saisir, au delà du Temps, l'Universel. Puisée, en sa forme comme en sa matière, dans la réalité religieuse, elle fut aussi un acte, destiné à unir les Églises.

La scission que l'on perçoit entre la philosophie religieuse et l'activité pratique de Leibniz est ainsi, grâce aux seuls documents biographiques, démontrée illusoire. La théorie et la pratique religieuses se sont éveillées en lui à la même heure, fondues l'une dans l'autre, pour ne plus jamais se disjoindre.

Toujours, chez Leibniz, en mathémathiques, en philosophie, en politique, il faut chercher très loin dans le passé l'origine des idées[1]. En aucun cas, pourtant, on ne peut remonter aussi distinctement jusqu'à la première jeunesse. Avant dix-sept ans, les problèmes religieux se sont formulés. Même on peut préciser davantage. Leibniz dit avoir lu le *Serf Arbitre* de Luther, avant d'être devenu un « Academicus[2]. » Or il entra à l'Université de Leipzig à Pâques 1661 : il n'avait pas encore quinze ans.

Pour saisir en sa richesse vivante l'activité religieuse de Leibniz jeune homme, il faut continuellement la situer parmi es autres disciplines. Tout se pénétrait déjà en lui. Sans doute il travaillait suivant une fantaisie ardente et passionnée. Quand il découvrait quelque nouvelle étude, il laissait de côté

1. M. Couturat, dans son enquête sur la logique de Leibniz, est arrivé aux mêmes conclusions à cet égard. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1902 ; *Sur la Métaphysique de Leibniz*, p. 7, note 2. — On a vu, dans la première partie de cet ouvrage, combien il en est de même pour la pensée politique de Leibniz.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., p. 3. note : « Ehe ich noch ein Academicus worden ».

toutes les autres[1]. Si, réellement, son enfance se développa, de la sorte, en une série d'ondulations, on ne saurait trop rapprocher les méthodes en apparence les plus distantes. Religion, philosophie, logique, histoire, tout cela, s'entre-mêlant, s'organisa sans que nul puisse dire selon quelle hiérarchie. Mais, puisque la religion s'offrit à lui dans des livres de controverse, il dut concevoir d'abord l'effort religieux comme une discussion ou comme un raisonnement. Or, l'une des disciplines les plus prématurément développées en lui fut la Logique. Il nous dit en avoir eu la révélation à treize ans[2]. A ce moment et durant les années qui suivirent, il n'apprit que la Logique « ordinaire ». Mais si, comme il le soutient, la Logique détaillée doit être contemplée seulement après qu'une riche matière de faits est susceptible d'en féconder l'ordonnance[3], ces livres d'histoire, de religion, de scolastique furent peut-être les plus énergiques éveilleurs de son système logique. Même, la logique du nécessaire que Leibniz

1. Guhrauer, biogr. cit., t. I, p. 31 : « Als ich mich jetzt dem Studium der Rechte bestimmt wuszte, *liesz ich alles andere liegen.* » Non souligné par Leibniz.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 516. Lettre à Gabriel Wagner (1696) : « Ich begund... zu merken dasz ein groszes darin » (dans la logique) « stecken müsze, *soviel etwa ein Knabe von 13 Jahren* in dergleichen merken kann ». — Non souligné par Leibniz. Cette lettre est très précieuse pour l'intelligence du système logique de Letbniz.

3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 523. Lettre à G. Wagner, déjà citée : « Ich bin selbst der Meinung, man thäte wohl, dasz man die Mathematick, Histori und anderes vor der ausführlichen Logick lernete, denn wie will der die Gedanken wohl ordnen, der noch wenig bedacht. Wenn man aber mit einem Vorrath guter Gedanken versehen, dann kann man sie mustern und abmeszen und mit Hülff der darinn sich zeugenden Ordnung desto beszer auf etwas neues kommen. » Leibniz ajoute qu'il en est de même pour les langues, dont il faut apprendre la pratique avant la théorie. Cette logique est d'ailleurs instructive, puisque l'on peut inventer sans connaître les règles de la logique, et tout en leur étant fidèle, absolument comme un peintre qui peint d'instinct peint cependant selon les règles de la perspective, ou un chanteur chante selon les règles de la musique, « und wenn auch solche Künste gleich nicht beschrieben oder wenigstens ihm nicht ausdrücklich bekand, so ist doch der Grund in ihm. »

assouplit en logique du probable ne se transforma-t-elle pas en partie au contact des problèmes nuancés de la religion ? Plus tard, Leibniz rêva de résoudre les difficultés religieuses, ainsi d'ailleurs que toutes les autres, au nom de la nouvelle Logique, à laquelle il travailla toute sa vie. On peut donc supposer, sans invraisemblance, dans sa jeunesse, une série de réactions de la logique à la théologie, et de la théologie à la logique.

Désormais, sans doute, toutes les études se pénétreront. Il lit, au même moment, Kepler, Galilée, Descartes, Platon, Plotin, Aristote, les Pères de l'Église, Bacon, les Réformateurs et les Controversistes. Les sources de la pensée leibnizienne furent ainsi beaucoup plus riches qu'on ne le soupçonnait autrefois. On répétait la romanesque histoire du choix entre la scolastique et le mécanisme cartésien[1]. En réalité, Leibniz n'hésita pas entre deux systèmes; mais l'histoire même de tous les systèmes fut vivifiée par lui[2]. L'Université de Leipzig, qui sans doute influa médiocrement sur lui, aviva du moins, grâce à l'enseignement de Thomasius, ce sens du passé[3]. On ne comprendrait pas les efforts de Leibniz vers

1. Lettre à Remond du 10 janvier 1714. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 606. (Allusion à la trop célèbre histoire du « Rosenthal ».) La théorie des sources de la philosophie leibnizienne est complètement à refaire. D'abord, comme l'a fort bien indiqué M. Couturat (*Rev. de Mét. et de Mor.*, janvier 1903, note 1, p. 85), si l'on refuse de donner une grande place à l'influence de Galilée, de Kepler, de Copernic, de Newton et des autres savants, on rend inintelligible la genèse du système de Leibniz. — D'autre part, il y aurait lieu de rechercher si l'influence de Platon par exemple (Cf. Gerhardt *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, pp. 43 note, 58, t. III, p. 204 et surtout p. 568 : « De tous les anciens philosophes, Platon me revient le plus par rapport à la métaphysique ») ne fut pas plus forte que celle même d'Aristote. En même temps, M. G. Rodier a montré, dans une savante étude, l'importante action de Plotin sur Leibniz (Cf. *Rev. de Métaphysique*, t. X, septembre 1902, pp. 552-564).

2. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 53.

3. Eckhart raconte que Leibniz avait beaucoup d'estime pour Thomasius : « Wie er nach Leipzig zurückkam, bediente er sich vor andern..

l'unité religieuse, si l'on ne discernait en lui une synthèse originelle de toutes les doctrines. En vérité, sa grande découverte, commencée jadis dans la Bibliothèque paternelle, achevée maintenant à l'Université et par les lectures approfondies des années fécondes, fut celle de ce passé immense, qu'il rêva de condenser en soi, en y ajoutant[1].

A cette pénétration du passé contribuent les études de droit que Leibniz entreprend. Études non abstraites, mais vivifiées d'exemples : Leibniz, grâce à un ami, assesseur à la Cour de Leipzig, est accoutumé à la lecture des « actes » et initié à la procédure. « De bonne heure ainsi, dit-il, je m'insinuai dans l'intérieur même de cette science[2]. » Nul doute que cet effort juridique, que l'on n'a pas encore scruté et décrit en toute son ampleur[3], n'ait, dès l'abord, précisé les idées proprement religieuses. Là comme ailleurs, Leibniz unit. Dès 1664 il essaye de démêler les rapports nécessaires de la philosophie et du droit. En dernière analyse, affirme-t-il, toute question juridique est insoluble sans la philosophie. Mais une union supérieure est pressentie ; les créateurs de la jurisprudence étaient les grands-prêtres de la Sagesse. Il faut la connaissance des choses divines et humaines pour élaborer

Thomasii institution, und kunte er auch im Alter denselben nicht genug rühmen, und hat er mir oft gesagt, wenn dieser Mann zu unsern Zeiten gelebt und die neuen decouverten gesehen hätte, so würde seines gleichen nicht gewesen seyn. » (Eckhart, op. cit., p. 135.)

1. « ... J'ai tâché de déterrer et de réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des différentes sectes des philosophes, et je crois y avoir ajouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant. » (Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 606. Lettre à Remond, 10 janvier 1714.)

2. Guhrauer. biog. cit., t. Ier, p. 31 : « So drang ich frühzeitig in das Innere dieser Wissenschaft ein. »

3. Il y aurait un livre très considérable à consacrer à Leibniz juriste. La plus grande partie des œuvres juridiques est encore inédite. M. G. Mollat a publié des fragments de première valeur. *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1893, déj. cité.

les règles du juste et de l'injuste[1]. Deux ans plus tard, en 1666, Leibniz déclare que la gloire de Dieu doit être la norme de tout droit[2]. D'ailleurs, de très étroites similitudes sont concevables entre le droit et la théologie. Dans la théologie est contenue une sorte de jurisprudence spéciale. Et la discipline ecclésiastique peut être rattachée à une véritable doctrine du droit public. Les Infidèles sont assimilables à des rebelles, l'Excommunication au bannissement, l'Écriture Sainte aux lois et à leur interprétation, les Canons aux lois authentiques[3].

Théorie bien schématique encore et superficielle; mais, si telle fut la première jeunesse de Leibniz, toutes les circonstances qui d'ordinaire annoncent l'avenir d'un esprit témoigneront ici de leur impuissance. Aucune institution officielle ne semble s'être emparée de lui. Qu'importe qu'il ait suivi les cours de l'Université de Leipzig, et cherché ensuite un enseignement meilleur à Iéna[4]? La vie livresque de l'étudiant n'a en rien préparé une religion vivante, politique, active dès les premières heures. Alors que Leibniz cesse d'être un étudiant, sa vraie existence commence. Sa constante avidité d'indépendance s'accroît en impatience révolutionnaire. A vingt ans, il se sépare définitivement de son « milieu ». L'Université de Leipzig le refuse au doctorat. A quoi bon s'obstiner, pense-t-il? Que lui sert cette Université? « La connaissance de l'Étranger m'attirait de loin;... car depuis longtemps déjà brûlait mon esprit d'atteindre à une plus grande gloire... et à une plus haute science[5]. »

1. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 36.
2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 43 note. *Ars Combinatoria* (1666)
3. Id., t. IV, p. 60.
4. Cf. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 32.
5. Id., t. Ier, p. 40.

Quoi d'étonnant, dès lors, si sa religion future ne se ressent nullement des étroitesses confessionnelles ; si, souple et diverse, elle apparaît, selon les heures, catholique ou protestante ? Rien de ce « milieu » ne subsiste. Depuis l'âge de dix-huit ans, Leibniz est orphelin. Dans ses voyages, raconte Wolf, il évitait de s'arrêter dans sa ville natale [1]. Vraiment, avec cette date de 1666 sa vie « européenne » commence. Il ne sait rien encore des destinées qui l'appellent. Mais par son acte de hautaine indépendance, il a renoncé à toutes ses attaches traditionnelles. De cette première audace sa religion future sera extraite.

Dès lors il voyage, et dans un voyage son avenir religieux se décide. Quelque mystère ici persiste. Les critiques répètent le fait lui-même, qui est très clair. A Nürnberg, en 1667, Leibniz rencontre le baron de Boineburg [2]. Le diplomate s'éprend du savant et le mêle définitivement à ses tentatives politiques d'union religieuse. Rien de plus simple assurément. Mais comment et pourquoi la chose se fit-elle ?

Leibniz ne nous a jamais instruits sur les origines de ses relations avec Boineburg. Il ne devait guère s'en ouvrir, puisque son secrétaire Eckhart, qui est ici notre seule ressource, nous dit seulement que la rencontre se fit probablement dans un café [3]. Peu importe le lieu. Mais comment expliquer que Boineburg ait ainsi, dès l'abord, adopté Leibniz ?

On ne peut naturellement rien décider. Mais il faut rappro-

1. Cf. Guhrauer, biogr. cit. Appendice au t. Ier, p. 8. Leibniz pourtant revit Leipzig. Cf. Lettre *inédite* à Ancillon, du 23 juin 1707 : « Après avoir fait un tour à Leipzig pour y voir les trois rois. » Cf. aussi Klopp, éd. cit., t. Ier, pp. LI-LII.

2. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 48.

3. Eckhart, biog. cit., p. 140.

cher deux faits : Leibniz, à Nürnberg, était alchimiste, membre de la confrérie des Rose-Croix ; Boineburg, de son côté, s'occupait d'alchimie[1]. L'indication serait sans portée, si Leibniz eût été un membre quelconque de la société. Mais nous savons qu'il en fut nommé secrétaire, grâce à une lettre habile où il simulait une érudition alchimique. Il traduisit l'*Enigme* de Valentinus[2].

Il est dès lors emmené par Boineburg à Francfort et introduit à la Cour de Mayence. Il ne se présente pas modestement, mais compose un grand écrit de droit, à la fois historique et théorique, qu'il ne signe pas[3] ; coutume que désormais il adoptera volontiers[4]. Conring, à qui Boineburg envoie l'ouvrage, pense que les idées réformatrices de Leibniz seront mieux que partout ailleurs applicables en France, où Louis XIV prépare un nouveau code[5]. Ainsi s'annonce, dès 1668, le voyage à Paris. Leibniz devient un personnage politique : il remanie les lois du pays, à la lumière du droit romain. De la sorte se précise en lui l'union du droit théorique et de l'action. Son rôle s'agrandit désormais et constamment.

De 1667 à 1671, d'ailleurs, semble se décider et s'organiser sa pensée. On ne peut disjoindre ici la pratique et la spéculation. En fait, l'abstrait et le concret se sont déve-

1. Guhrauer, Biog. cit., t. Ier, p. 48. Cf. également Guhrauer *Leibnitz's deutsche Schriften*, Berlin, 2 vol., 1838-40. Introduction pp. 11 sqq ; et Gruber, *Commercii epistolici Leibnitiani*, t. II, pp. 1208 et 1209.

2. Eckhart, biog. cit., p. 138 note. Sur Leibniz alchimiste, v. plus loin, pp. 209 sqq.

3. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 49. *Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ*. Cf. Dutens, éd. cit., t. III, pp. 150 sqq.

4. « Je ne veux pas aussi (comme j'ai eu l'honneur de vous mander autrefois) que mon nom soit exprimé dans le livre. Je consens qu'on le sache, et je ne pourrais pas même l'empêcher, mais je n'aime pas ces parades. » (Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 147, 1708.)

5. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 51.

loppés en lui, au même moment et l'un par l'autre. Mais, si, dès 1672, Leibniz, en religion comme en politique et en philosophie, devient un homme « européen », les documents doivent révéler comment, au sein de particularités médiocres, un tel élargissement fut permis. En vérité, l'universalité de Leibniz ne se manifesta si puissamment que parce qu'elle jaillit d'une source métaphysique. Il réussit à participer à tous les efforts essentiels du XVIIe siècle, parce qu'il les produisit d'abord en lui-même. Son action devint universelle, parce que sa pensée était empreinte d'universalité. Ses idées futures sur la « Monade » sont nées ainsi de sa vie même. Et toutes les obscurités de cette vie se dissipent, si l'on s'efforce d'abandonner pour un instant les exigences rationnelles : Personne n'aura, à un si haut degré, uni l'action à la pensée ; jamais non plus une vie et un système ne se seront aussi fortement exprimés l'un l'autre ; jamais des efforts aussi dispersés n'auront autant contribué à créer une fin unique. Les moindres faits, par suite, doivent être réfléchis. Et quelque spécifique qu'ait été plus tard la religion de Leibniz, il faut chercher si des méditations, en apparence très dissemblables, ne l'auraient point préparée.

Tous les pays se révèlent progressivement à Leibniz : Pologne (1669), Allemagne (1670), France enfin, grâce aux rapports spéciaux de Louis XIV et de la Cour de Mayence. Mais à quel effort d'intuition il se dut résoudre, pour saisir, sous les affaires d'argent et les prières assez basses dont témoignent les Archives de Mayence[1], la politique concrète de l'Europe ! Pourtant, toutes les disciplines politiques ou philosophiques s'élaboraient en lui, au même moment. Et si,

1. Cf. *Archives du ministère des Affaires Étrangères. Fonds Mayence*, utilisées plus haut, Ire partie, ch. Ier.

comme il arrive toujours, seuls les résultats, et non les progrès, sont accessibles à notre critique, les deux années 1670 et 1671 nous offrent d'étranges rapprochements. Entre 1670 et 1672 apparaissent les premiers documents sérieux de philosophie[1], et, de même, se préparent les premiers écrits de quelque gravité sur des problèmes politiques[2]. Or, nul doute que pour ces travaux historiques les études de droit et les conversations avec Boineburg n'aient été déterminantes. Mais si Leibniz nous avoue que sa théologie a été également préformée par ses essais juridiques antérieurs, l'unité se manifeste fondamentale, de tous ces efforts simultanés.

Durant ces années, Leibniz est initié aux controverses religieuses ; à Francfort, il se lie avec Spener, le fondateur du Piétisme ; Boineburg est un ardent apôtre, catholique d'autant plus passionné qu'il est un converti. La Cour de Mayence, d'accord avec l'Université de Helmstädt, entretient l'espoir d'unité religieuse. A la tête du parti catholique se trouvent Pierre et Adrien Walenburg ; à la tête du parti protestant, Hermann Conring. Leibniz est chargé par Boineburg de composer des démonstrations dogmatiques, et publie lui-même deux d'entre elles[3].

La première, il est vrai, se rattache à la religion beaucoup moins par sa substance que par le titre déclamatoire que l'éditeur ajouta : « Confessio naturæ contra atheistas ». A travers beaucoup de banalités s'y ébauche le futur système. Et déjà l'on voit ce parti pris, qui sera constant chez Leibniz,

1. Les lettres au duc J. Frédéric, la première lettre à Arnauld, etc.

2. La « Securitas publica » et les travaux relatifs à l'Égypte. Cf. 1re partie, ch. Ier.

3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, pp. 105-10 : « Confessio naturæ contra Atheistas. » — Cf. Id., t. IV, p. 111-125 : *Defensio trinitatis per nova reperta logica.*

d'insinuer une philosophie personnelle en des ouvrages de commande.

Mais, plus intéressant pour les questions proprement religieuses est le second écrit : *Défense de la Trinité*. L'ouvrage est composé selon une ordonnance toute scolastique ; il est destiné à réfuter des objections d'origine arienne et que le socinianisme venait de rajeunir. La première et la plus grave résultait d'un texte fondamental où saint Paul[1] distingue le « Père de qui toutes choses et le Fils par qui toutes choses ». La seconde, d'ordre eschatologique, était extraite des paroles de Jésus rapportées par l'auteur du premier Synoptique : « Pour ce jour et cette heure-là, personne ne les sait, pas même les anges du ciel ; il n'y a que le Père, seul[2]. » De plus, d'autres textes tirés de Jean et de Matthieu : « En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même[3]... Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre » n'indiquaient-ils point que la conscience de Jésus venait non de lui, mais du Père ? Les autres arguments ne différaient pas des objections ordinaires contre la Trinité.

A ces hauts et passionnants problèmes, Leibniz répond avec les formules de l'École et par des syllogismes. Saint Paul dit : « Le Père de qui toutes choses. » Mais, objecte Leibniz,

1. Corinth. I, VIII, 5-6 : « καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ'ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι'οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι'αὐτοῦ" ». [Édit Tischendorf, Leipzig. 1872, t. II, pp. 501-502.]

2. Matth. XXIV, 36.

3. Jean. V, 19 : « Ἀπεκρίνατο οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἂν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα · ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ποιεῖ ὁμοίως. » (Édit. Tischendorf, t. Ier, pp. 788-89). Jean V, 30 : « Οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν · καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν, ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πεμψαντός με. » (Édit. cit., t. I, p. 791.) Cf. encore Jean VIII, 28, et Matth., XXVIII, 18.

par « toutes choses » sont compris, soit toutes les créatures sauf le Fils, soit aussi le Fils. Si le Fils est exclu de cette dépendance, on peut accepter la formule syllogistique : Tout être qui est Dieu tout-puissant est le Père de qui toutes choses, puisque l'on admet en même temps que les créatures sont par le Fils. D'ailleurs, rien n'interdit de soutenir qu'une même essence soit à la fois « Père de qui toutes choses » et « Seigneur par qui toutes choses ». Et même, si l'on ajoute avec Paul : « de qui, par qui, et en qui sont toutes choses », on obtient, selon Leibniz, une formule satisfaisante de la Trinité.

De tels arguments tout syllogistiques sont impuissants à résoudre l'une des plus hautes difficultés de la théologie paulinienne et de la christologie tout entière. Mais peu importent, en ce qui concerne l'évolution de sa pensée religieuse, les arguments plus ou moins médiocres que nous donne Leibniz. L'intérêt exceptionnel de l'œuvre provient de la gravité même des questions posées.

Ces deux ouvrages, qui furent publiés par Leibniz, durent être accompagnés de plusieurs autres qui restèrent manuscrits. Une lettre de Leibniz, datée du 21 mai 1671 [1], nous apprend qu'il a écrit pour Boineburg un « Appendice sur la résurrection des corps ». Or, cet *Appendice* se trouve, non daté, parmi les Inédits de Hanovre [2]. Il fait partie d'un manuscrit de quatre grandes pages ; l'ensemble est d'une lecture fort difficile ; mais il n'y a presque aucune rature. Les trois premières pages et une partie de la quatrième contiennent une dissertation sans titre qui semble partiellement révélatrice d'un plan métaphysico-religieux. Leibniz commence par cri-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, p. 53 ; Klopp, éd. cit., t. III, p. 247.

2. *Inédits*, *Théologie*. Vol. III, 4, f° 5, verso. *Appendix de resurrectione corporum.* (Titre de Leibniz.)

tiquer les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. D'autres que lui, dit-il, furent frappés par leur insuffisance : Pascal, par exemple, qui dans ses *Pensées* nia qu'on pût donner des preuves théoriques de l'existence de Dieu. Mais il connaissait seulement, répond Leibniz, celles qu'on avait trouvées jusqu'à lui ; et, ajoute-t-il, « d'en trouver de meilleures, il désespéra parce que, je suppose, il n'en avait trouvé aucune, selon la coutume des grands génies qui ne croient pas que ce qui fuit leur recherche puisse être découvert par personne autre[1]. » Leibniz n'accepte pas une telle lassitude, et veut tenter un œuvre immense. Œuvre qu'il ne réalisa pas entièrement. Mais ne suffit-il pas que nous en découvrions ici la volontaire genèse, à une date, par bonheur, assignable : 1670 au plus tôt, 1671 au plus tard ; puisqu'on y lit le nom de Pascal, dont les *Pensées* parurent en 1670, et puisque, dès 1671, Leibniz nous dit avoir déjà composé un *Appendice sur la résurrection des corps ?* Or, cet appendice, identique graphiquement au fragment qui le précède, ne peut avoir été composé qu'à la même époque.

En apparence, il ne s'y rattache pas étroitement ; mais, plus profondément, on s'aperçoit qu'au début du folio entier Leibniz a composé une sorte d'hymne à l'idée d'immortalité. Démontrer Dieu et l'immortalité, tel est le plan essentiel. Or comment prouver l'immortalité ? La résurrection des corps, qui a toujours troublé les premiers Chrétiens, est rendue

1. Noter que Leibniz appelle ici Pascal d'abord : « insignis Paschalius » ; puis, il barre et écrit : « ingeniosissimus Paschalius » ; Cf. Dissertation sans titre, faussement intitulée : « de aeternitate » dans le catalogue Bodemann (*Théologie*, III, 4, f° 4 verso, 1re colonne). Le passage traduit ici est le suivant : « de melioribus obtinendis, quia nullas, opinor, invenerat, desperavit, more magnorum ingeniorum, ut non credant quicquid ipsos quærentes fugit inveniri quoquam posse. » (*f° 4 verso, 1re colonne*). (Sur Pascal et Leibniz, Cf. plus loin, pp. 220-230.)

encore plus difficilement admissible depuis les divers atomismes. Et pourtant, il s'agirait seulement d'une rénovation analogue aux phénomènes qui se passent journellement en nous-mêmes : nous sommes un laboratoire de transformations incessantes. Bien plus : il y a en nous un noyau subtil où se concentre notre être : Victoire ultime sur la matière, et que les chimistes appellent la séparation d'avec « la terre damnée[1] ».

Un tel passage est d'une souveraine valeur ; car Leibniz y apparaît tout imprégné encore des doctrines alchimiques, qu'il insère jusque dans l'apologétique chrétienne. Est-ce un hasard en son œuvre ? Et doit-on imiter la générale défiance des critiques devant l'action que purent exercer sur lui les Rose-Croix ? Peut-être une telle défiance émane-t-elle surtout d'un effroi en quelque sorte académique devant tout ce qui est irrationnel. Mais Leibniz devient incompréhensible, si l'on arrache de son être la part irrationnelle. En tout cas, il est indispensable, dans un essai sur la genèse religieuse en Leibniz, de rechercher si les préoccupations chimiques ne furent pas chez lui de quelque portée.

Nous savons par son secrétaire Eckhart que Leibniz « donnait une bonne partie de son temps à la chimie et aux expériences[2] ». On peut certes contester l'intelligence de ce bio-

1. *Inédits. Théologie, vol. III, 4, f° 5 verso : Appendix de Resurrectione corporum*. Cf. ici Par. 5 et 6.

2. Eckhart, biog. cit., p. 150 : « Der Chymie, allerley curiosen experimenten und den... Bergsachen widmete er auch ein gutes Theil seiner Zeit. » Cf. Gerhardt, *Mathematische Schriften*, 7 vol. in-8°, Berlin-Halle 1849-63. éd. cit., t. IV, p. 130. Lettre du 27 juillet 1705, cet aveu curieux : « Mais je ne sais comment je me suis enfoncé ici dans la chimie, où je me plaisais assez dans ma jeunesse. » Peu importent les restrictions que l'on trouve ailleurs : (Lettre au prince Eugène, F. de Careil, VII, 315) : « L'alchimie, la plus plausible, mais la plus trompeuse des recherches. »

graphe médiocre, qui jamais ne pénétra l'esprit de Leibniz. On conviendra pourtant qu'il était capable de reconnaître si Leibniz s'occupait ou non d'alchimie. Son témoignage est donc historiquement fondamental.

Leibniz, il est vrai, eût pu se délasser par des expériences et ne jamais mêler la doctrine alchimique à sa philosophie. Or, la terminologie chimique, qui du reste persista toujours chez lui, est abondante en ses premières œuvres. Sa première lettre au duc Jean-Frédéric[1], où il veut exposer sa cosmologie, est chargée d' « alchimismes ». Sa physique, non encore régénérée par la mathématique qu'il connaît mal, est vague et compliquée, mélange assez grossier de notions coperniciennes et cartésiennes. Mais, en même temps, il insiste sur des faits purement chimiques; il parle du soufre, du salpêtre; il saisit la tribulation intérieure des corps[2], leurs réactions et fermentations; ailleurs, il déclare que la chimie pénétra avec l'anatomie jusqu'à l'intimité des corps[3]. Plus tard, dans sa *Protogée*, il parlera avec enthousiasme du savant futur, pour qui s'atténueront les différences qui cachent encore à nos esprits l'identité profonde de la nature et de l'art. « *La Nature*, en effet, n'est autre qu'un *Grand Art*. »[4] Dans le « four » de quelque « Dédale » ou de quelque « Vulcain » humain seront élaborées, quelque jour, les mêmes pierres que

Cf. aussi : *Prace matematyczno-fizyczne*, loc. cit., t. XIII, p. 249. Et Feder : Commercii... Leibnitiani... Hanovre, 1805. Lettre à Fontenelle, p. 284 (1702) : « M. Homberg fait honneur au pays dont il est; et j'attends avec impatience les éléments de chimie d'un si habile homme, d'autant plus que j'y ai aussi médité un peu autrefois ». Et Dutens, éd. cit., t. III, II, pp. 97 sqq.

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, pp. 49-55 (1671).

2. Id., t. Ier, p. 52 : « Die innerliche Widerwärtigkeit. »

3. Id., t. IV, p. 105 : Cf. *Inédits*, Physik, Mechanik. Vol. VII, Nachträge. Fos 1-5. Voir par. 15.

4. Dutens, éd. cit., t. II,[2] p. 209 : « Neque enim aliud est *Natura* quam *Ars* quædam *Magna* ».

le mineur arrache aux ténèbres du sol. Et, sans doute, jusqu'ici notre art n'a su engendrer nul « métal » ni nul « corps similaire plus simple » ; mais la nature elle-même laissa-t-elle mieux surprendre sa force créatrice ? Le plus souvent, ne se contente-t-elle de rassembler et livrer à notre lumière les « fruits » qui furent « ailleurs conçus[1] » ? Les alchimistes sont de véritables inventeurs, capables, par leurs mélanges, de faire sourdre des corps jusque-là inconnus[2]. Qu'on ne blâme pas leur langue mystérieuse : il faut distinguer entre la philosophie et la recherche proprement dite ; la philosophie doit être avant tout une exposition, et délaisser, dès lors, les mots techniques, les métaphores ; bref, être populaire. Définir, diviser, démontrer, telles sont les trois fins de la philosophie. Comment s'accommoderait-elle des obscurités ? Mais d'autres disciplines ne peuvent trouver la clarté dès le début. Dans l'ancienne Égypte, en Chine, chez les chimistes, vécurent des doctrines cachées. Pourquoi en accuser les inventeurs ? Toutes les vérités ne peuvent être « prostituées[3] ».

Distinction profonde entre l'invention et l'exposition. Mais Leibniz ne l'eût point aussi clairement déduite dès cette

1. Dutens, éd. cit., t. II,[2] p. 209.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, t. IV, p. 143 : Dissertation préliminaire à l'édition des Principes de Nizolius : « Ita chymici saepissime nova hactenus ignorata corpora variis mixtionibus resolutionibusque producunt ».

3. Id. t. IV, p. 149 : « *Equidem non ignoro et philosophos Ægyptiorum veteres, et Sinensium hodiernos, et omnino Orientales, et qui eos secutus est, Pythagoram apud Græcos, apud Latinos autem, et Arabes, Chemicos ænigmatibus sua occuluisse. Quod eorum consilium non potest usquequaque improbari ; neque enim omnia omnibus prostituenda sunt... In philosophando tamen..., id est in definiendo, dividendo et demonstrando, dispellendas esse omnes illas nebulas, non est dubitandum.* » Ce passage est un des plus importants qu'on puisse citer sur le leibnizianisme caché. Cf. Id., t. III, p. 103, une lettre (1693) où Leibniz demande qu'on publie les anciens chimistes grecs ; il ajoute : « *J'ai une bonne copie de quelques-uns des principaux.* » Cf. *Inédits*, *Chemie und Alchemie*, *passim* et fol. 5-12 : le tableau du « Septenarius numerus », f° 29 ; et f° 31, un fragment sur le « Guldnes Testament », daté du 22 janvier 1685.

époque, s'il n'eût palpé la féconde matière et entrevu, par delà les concepts, le lent et nécessairement obscur effort des laboratoires.

De même, n'est-ce pas au cours de ses rêves d'alchimiste que Leibniz entrevit une explication possible pour le dogme de la résurrection des corps? Chaque corps, qu'il soit humain, animal, végétal ou minéral, conserve un noyau qui se sépare de la « terre damnée ». Noyau si subtil qu'il persisterait jusqu'en des cendres brûlantes, véritable centre invisible. Lorsqu'on me coupe un bras, je continue de souffrir aux doigts que je n'ai plus; le même phénomène se produira quand tous mes membres auront disparu; le noyau de mon corps se résorbera en un point insaisissable, d'une telle subtilité que ni le feu, ni l'eau, ni aucune puissance matérielle ne lui pourra nuire [1].

Explication bien mystique sans doute, mais déjà rattachée à une métaphysique qui se cherche, et plus tard richement harmonisée. Car lorsque Leibniz écrira à Lady Masham que « ni le fer, ni le feu, ni toutes les autres violences de la nature, quelque ravage qu'elles fassent dans le corps d'un animal, ne sauraient empêcher l'âme de garder un certain corps organique, d'autant que l'Organisme, c'est-à-dire l'ordre..., est quelque chose d'essentiel à la matière produite..., la production devant toujours garder les traces de son auteur [2] », il accordera avec l'immortalité de l' « âme » la survivance de l' « animal ». La théologie n'est-elle pas ici dominatrice? Cet *Appendice sur la Résurrection*, qui arrachait à Leibniz, dès sa jeunesse, sa future doctrine de la survivance, est destiné à convaincre les

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, pp. 53-54. Lettre citée au duc Jean-Frédéric.

2. Id., t. III, p. 340 (1704). Lettre à Lady Masham.

Infidèles. La nécessité vraie de démontrer la Résurrection hâte la théorie philosophique de l'avenir. Leibniz a surpris la nature ; et c'est pourquoi ses thèses sont toutes jeunes et fécondes : par la chimie pratiquée et la médecine entrevue, il a pour jamais introduit la vie en sa métaphysique[1].

D'ailleurs, les lettres qu'il adresse entre 1672 et 1673 au duc Jean-Frédéric sont écrites d'enthousiasme. Il résume avec une ambitieuse audace toutes ses découvertes. En philosophie, en physique, en mathématiques, il a démontré ou inventé[2] ; la pratique s'ajoute à la théorie : des instruments d'optique, d'art nautique, d'hydrostatique, de pneumatique ; que n'a-t-il pas trouvé[3] ? Les mystères ne l'effraient pas plus que les problèmes humains. Il en veut démontrer la possibilité, non la vérité. La philosophie des Cartésiens, pense-t-il, est trop extérieure pour éclaircir en rien l'Incarnation, la Trinité, l'Eucharistie. Il rêve de créer au contraire une philosophie « vraie et intérieure[4] ». Déjà il conçoit une hiérarchie des points de

1. Cf. encore ce fragment *inédit*, *Théologie*, vol. IV, 6a, *Ad theosophiam Sturmianam :* « Egregia est haec theosophia neque ego paucula ista annoto reprehendendi animo, sed adjuvandi. » (fol. 1). V. aussi Lettre à Stisser, 25 mai 1700, f° 9. (Dutens, t. II, II, p. 128). (Si la physique est la science générale qui traite des trois règnes de la nature « profecto chemia erit practica pars physicæ generalis... *itaque nihil de dignitate chemiæ tam splendidum dici potest, cui non assentiar libens.* » Sur la médecine et son rôle dans la pensée de Leibniz, cf. plus loin p. 439 note 3. Cf. dans un document *inédit* perdu dans les *Nachträge* de *Physik, Mechanik, Chemie und Naturgeschichte*, vol. VII, f° 7, fragment *sans titre : « Ainsi, par les degrés des observations physiques, nous parvenons aux plus sublimes et plus importantes connaissances de la métaphysique ou de la théologie naturelle.* » Ce texte termine un fragment relatif à des questions purement biologiques, et pourrait servir à prouver l'importance de l' « expérience » dans le développement de la pensée leibnizienne. Enfin, ce texte serait, à cet égard, décisif : « J'aime mieux un Leuwenhoek qui me dit ce qu'il voit qu'un Cartésien qui me dit ce qu'il pense ». (Gerhardt, *Mathematische Schriften*, édit. cit., t. II, p. 85 (1691). Passages non soulignés par Leibniz.

2. Troisième lettre au duc Jean-Frédéric, s. d. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, p. 58.

3. Id., t. Ier, p. 59.

4. « Ich habe in negotio religionis et philosophiæ *veræ atque interioris*

vue. La géométrie ou philosophie du lieu est un degré vers la philosophie de la force, ou philosophie du corps; et la philosophie de la force, à son tour, est un degré vers la science de l'esprit [1]. La science de l'esprit, subordonnant l'étendue à la force, identifiant la force et la substance du corps, supprimant dans le mouvement toute étendue, sépare la substance des espèces, et, pour les données d'une analyse ultime, non seulement supprime l'opposition entre la transsubstantiation et la présence réelle, mais encore montre en la transsubstantiation une suite nécessaire de la présence réelle [2]. Et voilà la troisième genèse religieuse marquée à son point d'émergence : désormais, toute la pensée religieuse de Leibniz est schématiquement construite.

De ces mystères surhumains, il passe aux contingences politiques. Il signale au duc Jean-Frédéric le danger d'une guerre universelle [3] et la nécessité de pousser Louis XIV vers une expédition au Levant. Un homme qui se déclare

wichtige demonstrationen gethan ». (4e lettre au duc J. Frédéric, Paris, 26 mars 1673. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. I, 67.)

1. Première Lettre à Arnauld in Id., t. Ier, p. 71, s. d. (1671.)

2. Id., t. Ier, p. 75. Lettre à Arnauld, précitée. Cf. aussi, Id. t. Ier, pp. 61-62, 3e lettre au duc J.-Frédéric; *Commercii epistolici leibnitiani*, éd. cit., Hanovre, 1745, p. 1326 note; Rommel, éd. cit., t. II, pp. 53-54; correspondance avec Pellisson, *passim*, ap. F. de Careil, éd. cit., t. Ier : *Inédits. Théologie*, vol. II, 3a, copie sur la possibilité de l'Eucharistie. 3b, sur la transsubstantiation (copie) et fragment autographe daté d'octobre 1677 « Demonstratio hostiam non esse adorandam » (titre ajouté); le fragment autographe est suivi d'une copie. Ce sont là les principaux Inédits sur la transsubstantiation. On verra plus loin l'indication des autres, relatifs à la conciliation des thèses protestantes sur l'Eucharistie (Cf. *Inédits. Théologie, Irenica*, vol. VII, etc., v. plus loin p. 418).
Je n'ai point traité en cet ouvrage le problème de la transsubstantiation dans la philosophie de Leibniz. Problème qui impliquerait la reconstruction intégrale de la théorie leibnizienne de la substance. Cet ouvrage, traitant un tout autre sujet, ne pouvait, sans superficialité, aborder un tel problème. Cf., sur la substance dans le leibnizianisme, l'enquête la plus récente et la plus complète : Cassirer, *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902.

3. Cf. Ire partie, ch. Ier, p. 13, note 2.

théoricien, inventeur de mécaniques, conseiller politique, ne devrait-il pas vivre au centre même du mouvement européen? Prière non futile et vaine : Leibniz se voue au perfectionnement des sciences; nulle part mieux qu'en France où l'attendent des recommandations auprès de Colbert, d'Arnauld de Pomponne et d'Antoine Arnauld [1], il ne se pourra adonner aux constructions matérielles et aux recherches métaphysiques.

A Paris, l'enthousiasme continue. Leibniz correspond avec les uns, « ouvre sa porte » aux autres. [2] A travers la pauvreté des documents, nous devinons qu'il a pu saisir le fait religieux du XVII[e] siècle à la fois en l'intimité de quelques âmes mystiques et parmi la rayonnante force de l'Église officielle : il connaît les Jansénistes, les Jésuites, la Cour. Il vit tantôt en sa demeure de la rue Garancière [3], tantôt parmi les ministres [4], tantôt auprès du Dauphin [5], à moins qu'il ne circule un peu partout avec le duc de Chevreuse [6]. Il est

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. I[er], p. 63.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. I[er], p. 67, 4[e] lettre au duc J.-Frédéric, Paris, 26 mars 1673 : « Ich habe mit den gelertesten Leuten unser Zeit theils correspondenz bereits, theils eine offene Thür dazu. »

3. Id., t. III, p. 12. Lettre à Huet où Leibniz annonce qu'il va maintenant demeurer dans le quartier du Luxembourg : « Hæc spero... excusabunt me apud te, si assiduitatem præstare semper non possum, et hodie certe venire me, ut erat officii mei, mutatio domicilii, quod nunc in S. Germani suburbium ac Palatii Luxemburgici viciniam transfero, prohibet, dissolvendis componendisque reculis occupatum. » Cf. Klopp, éd. cit., t. III, p. 276 : « Rue Garancière, proche de Saint-Sulpice, à l'enseigne de la ville de Saint-Quentin », adresse donnée par Leibniz. La rue Garancière, par sa grave et silencieuse étroitesse, est une des plus caractéristiques du quartier du Luxembourg.

4. Gerh., *Phil. Schr.*, éd. cit., t. I[er], p. 68 : « Da ich einigen adytum bey considerablen Leuten, selbst ministris habe. »

5. Cf. Klopp, éd. cit., t. III, p. 26. Parmi les plaisirs possibles qu'il énumère pour son élève, Leibniz indique les conversations à la Cour et la présentation au Dauphin.

6. Guhrauer, biog. cit., t. I[er], p. 147, et F. de Careil, éd. cit., t. I[er], p. 352.

chargé par Huet de rédiger une Biographie pour le Dauphin. Il choisit celle de Martianus Capella.[1] Déjà il comprend l'union nécessaire de l'érudition et de la religion : Quoi de plus utile que la connaisance des langues pour la preuve des vérités de la religion[2] ? Désormais, il travaille dans les Bibliothèques et fait de précieuses découvertes, surtout en histoire[3].

Il est donc personnage officiel en quelque sorte. On le croirait déjà courtisan. Mais voici que nous le voyons, en même temps, fréquenter ouvertement chez Arnauld. Nous sommes en 1672. Depuis trois ans à peine, Arnauld a abandonné Port-Royal, à demi rassuré par la Paix de l'Église. Or, à partir de 1670 environ, il inaugure une lutte contre les Calvinistes, et d'une manière générale contre les Protestants[4]. Néanmoins il accueille Leibniz, sans doute à cause de Boineburg. — Peut-être, d'ailleurs, dès cette date, autour de Leibniz, s'édifie le vaste espoir de conversion, auquel collaboreront, en un accord bizarre, Arnauld, le Landgrave von Hessen-Rheinfels et l'ordre des Jésuites. — Aux réunions du Faubourg Saint-Marceau, probablement assez fréquentes[5], on parle philosophie ou théologie. Leibniz, dans la préface de

1. Le choix de Capella n'est pas sans intérêt, car Leibniz citera plus tard plusieurs fois Capella, et relèvera son expression de « intelligentia extramundana ». Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 248, in *Théodicée*, par. 217.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 8. Lettre à Huet. 1673.

3. Lettre à la comtessse de Kielmannsegge. Cf. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, pp. 112-113. Les lettres à la comtesse de Kielmannsegge ne figurent pas dans le catalogue de Hanovre.

4. Cf., sur le rôle d'Arnauld à cette epoque, Sainte-Beuve, *Port-Royal. Passim* et particulièrement, t. II, p. 195, V, p. 318, etc.

5. Je dis « assez fréquentes » puisque, dès le 12 septembre 1672, Arnauld écrivait déjà ceci : Cf. Klopp, éd. cit., t. II, p. 139, Lettre d'Arnauld à Arnauld de Pomponne : « Celui qui vous rendra ce billet est un gentilhomme allemand, qui a infiniment de l'esprit et qui est très habile en

la *Théodicée,* dit avoir donné à Arnauld un dialogue latin sur la Prédestination en 1673[1].

Arnauld conviait ses amis. Un jour, il avait prié quelques Jansénistes, parmi lesquels Nicole et Saint-Amand, probablement, dit Leibniz, « pour me montrer aux plus distingués de son parti[2] ». Or, au même moment, Leibniz commençait de connaître les Jésuites : Le P. Berthet et le P. de La Chaise[3]. Il était lié d'autre part avec Malebranche ; et même la conversation fut un jour assez sérieuse pour que Leibniz la continuât de suite par lettre : « En retournant chez moi, j'ai médité sur ce que nous avions dit de part et d'autre[4]. »

Pourtant il n'intriguait pas. « Le meilleur talent dont je me flatte, » écrivait-il plus tard à Pellisson, « est celui de pouvoir connaître et honorer les grands hommes, mais le plus souvent, c'est par un silence respectueux ; et quand j'étais en France, je n'osais pas m'ingérer dans leur connaissance que lorsque les occasions se présentaient bien à propos[5]. » Voilà pourquoi il ne connaît pas Pellisson lui-même[6], ni Bossuet[7]. On

toutes sortes de sciences. *Il m'est venu voir trois ou quatre fois pour m'entretenir de philosophie.* » (Non souligné par l'auteur).

1. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 43. *Préface* de la *Théodicée.* Cf. Id., t. Ier, p. 353. Lettre à Malebranche, 1694.

2. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 118. Se rappeler l'anecdote du « Pater » citée plus haut, pp. 86 sqq. Cette réunion eut lieu probablement en 1672.

3. V. plus haut p. 56, note 2.

4. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, p. 321. Lettre à Malebranche, sans date.

5. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 220-221 (1691).

6. On a pourtant prétendu que *Pellisson et Leibniz s'étaient entretenus à Paris, en* 1673, *relativement à l'union des Églises. — Cette opinion est dénuée de tout fondement,* puisque Leibniz affirme n'avoir pas eu l'occasion de voir Pellisson à Paris. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 221.

7. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 62. — Aucune explication ne semble possible au sujet de cette étrange lacune dans les relations de Leibniz à

comprend difficilement, d'ailleurs, qu'étant lié à la fois avec le gouverneur et le sous-précepteur du Dauphin, il n'ait jamais vu Bossuet lui-même. Fait d'autant plus étrange que Bossuet dirigeait avec Huet les « Classiques du Dauphin ». « Je regrette de n'avoir pas eu l'occasion de vous faire la révérence », lui écrivait Leibniz en 1678, « lorsque j'étais en France. Il est vrai que M. Cordemoy, lecteur de Monseigneur le Dauphin que j'ai eu l'honneur de voir chez Monseigneur le duc de Chevreuse, m'en aurait pu donner l'occasion, mais mon départ ne l'a pas permis[1]. » Leibniz, respectueux et prudent, attendit sans doute qu'on lui offrît de voir Bossuet. Toute autre hypothèse ne se fonderait sur aucune donnée précise.

Si l'on se bornait à tous ces faits extérieurs, on conclurait que Leibniz dut à Paris se soucier surtout de questions religieuses. Or, il affirme lui-même le contraire : « Je ne songeais ni à la jurisprudence, ni... aux controverses (choses qui m'occupaient principalement en Allemagne) et en échange j'avais commencé un étude tout nouveau pour entendre les mathématiques[2]. » Texte décisif en apparence. Mais ici doivent être rappelées les habitudes intellectuelles de Leibniz. Quand il découvre quelque nouvelle étude, il néglige momentanément toutes les autres[3]. Passionné lors

Paris. Il faut noter pourtant qu'à l'heure où Leibniz arrivait à Paris, Bossuet commençait de s'absorber plus que jamais dans des travaux qui durèrent pendant ses années de préceptorat (1670-1680.) Pourtant Bossuet connaissait des amis de Leibniz, tels que Cordemoy. Le problème semble donc insoluble.

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 62. La date de 1678 n'est pas certaine.

2. Klopp, éd. cit., t. III, pp. 272-73. Sur le rôle de la jurisprudence et de l'histoire dans la première jeunesse de Leibniz : Cf. Gerhardt, *Mathematische Schriften*, éd. citée, t. V. p. 395, où Leibniz, racontant l'origine de sa découverte du calcul infinitésimal, parle de sa jeunesse.

3. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 31.

des premières recherches, il reste inquiet et impatient, tant qu'il n'a pas atteint les racines véritables d'une science et n'est pas remonté vraiment jusqu'aux principes [1]. Or il connaît mal, avant son arrivée à Paris, les mathématiques. Il a déploré la médiocrité des doctrines allemandes, qui l'avaient pour ainsi dire contraint de tout trouver lentement et par lui-même. Il aimait découvrir et se lassait de toute redite. « C'est marier un homme », écrivait-il plaisamment un jour, « que de l'engager dans un ouvrage qui l'occuperait toute sa vie [2]. »

Peut-être cette confession s'éclaire-t-elle maintenant. A Paris, la science étreinte d'enthousiasme fut la mathématique. Mais par elle les autres disciplines aussi se transformaient, sans que Leibniz en eût tout de suite conscience.

Il faut remarquer que tous les hommes religieux avec qui Leibniz s'entretenait à Paris étaient en même temps mathématiciens : tel Malebranche, tel Arnauld. Huyghens, qu'il reconnaît pour maître [3], était mathématicien et philosophe. La future correspondance de Leibniz et de Huyghens se partagera entre des discussions sur la Caractéristique universelle et des dissertations sur le vide et les atomes, voire sur l'Existence de Dieu chez Descartes [4]. D'autre part, les conversations avec Arnauld ne furent pas uniquement philosophiques ou théologiques ; Leibniz parle quelque part des « Essais de géométrie » d'Arnauld [5]. Dans un fragment récemment publié, il

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 185.

2. Id., t. III, p. 100. Lettre à Basnage de Beauval (1693.)

3. Guhrauer, t. Ier, p. 171. Lettre à la comtesse de Kielmannsegge (1716), et Gerhardt, *Mathematische Schr.*, éd. cit., t. V, p. 398.

4. Cf. correspondance avec Huyghens ap. *Briefwechsel v. G. W. Leibniz mit Mathematikern*, éd. Gerhardt, Berlin, 1899.

5. Couturat, *Opuscules et Fragments inédits*, éd. cit., p. 180.

déclare « qu'on » lui « a communiqué un écrit de feu M. Pascal, intitulé *Esprit géométrique*[1] ». L'intermédiaire fut sans doute Arnauld[2]. D'insensibles transitions nous amènent ainsi de la religion à la mathématique. Dès lors cette union, que nous découvrirons plus tard fondamentale, entre la théologie et la mathématique de Leibniz ne se serait-elle pas affermie chez lui grâce à l'exemple de Pascal?

*
* *

Les rapports de Leibniz et de Pascal ont été faussement décrits. Malgré la rareté des documents, il importe de préciser quelque chose en un si capital problème.

Leibniz semble avoir connu les principaux amis de Pascal. D'abord, la sœur de Pascal[3], ses neveux, MM. Périer[4], puis Thévenot[5], des Billettes[6]; enfin et surtout le duc de Roannez[7]. Roannez n'avait pas été seulement l'ami de Pascal

1. *Opuscules et Frag.*, éd. Couturat, éd. cit., p. 181.

2. Ou le duc de Roannez, ainsi qu'on le verra plus loin. Cf. Couturat, *Logique de Leibniz*, ouv. cit., p. 561, note 3, et p. 183, notes 2 et 3.

3. Cf. Lettre à Ludwig von Seckendorff, 1er juin 1683. Cf. Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza : Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der leibnizischen Philosophie*, Berlin, 1890, p. 313.

4. Cf. *Inédits*, *Mathematik*, vol. XV, *Nachträge* I, *Pascaliana*. Lettre *inédite* à M. Périer, conseiller du roi à la Cour des Aides de Clermont-Ferrand. Il parle des écrits posthumes de Pascal, et ajoute : « J'en ai parlé plus amplement à Messieurs vos frères, dont je vous dois la connaissance, et que j'ai priés de me conserver l'honneur de votre bienveillance... J'ai peu d'espérance de passer par Clermont : je souhaiterais de vous pouvoir donner des marques plus convaincantes de l'estime que j'ai pour vous, et de la passion que j'ai pour tout ce qui regarde feu M. Pascal. » (s. d. f° 3 verso.)

5. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 221. Cf. « Phoranomus », dialogue adressé à Thévenot, in *Opuscules* de Couturat, éd. cit., pp. 590 sqq.

6. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 289.

7. Cf. Id., t. III, p. 195. *Opuscules*, éd. Couturat, éd. cit., p. 575. Un projet daté de janvier 1676 : « Proposuit mihi dux Roannesius : *De numero jactuum in tesseris* ». Roannez aurait ainsi transmis à Leibniz l'idée du

durant la période mondaine. Il s'était finalement « converti », tandis que sa sœur, Mademoiselle de Roannez, s'était vouée au cloître vers 1656. Or les lettres à Mademoiselle de Roannez, pressées et denses, ne célébraient pas seulement le détachement et la vie en Dieu ; vraiment, elles palpitaient de cette « tendresse du cœur » que Pascal avouait ressentir « pour ceux que Dieu lui avait unis plus étroitement[1] ». « Je ne sais pourquoi vous vous plaignez », lui disait-il un jour, « de ce que je n'avais rien écrit pour vous ; je ne vous sépare point vous deux et je songe sans cesse à l'un et à l'autre[2]. »

Le duc de Roannez initia Leibniz à ce calcul des hasards que Méré autrefois avait suggéré à Pascal. Ainsi que M. Périer, Huyghens et Arnauld, il lui fit, sans doute connaître le *Traité des Sections coniques*[3] et les autres écrits mathématiques de Pascal, tels que ces opuscules signés *Amos Dettonville* en qui Leibniz nous dit avoir perçu tout à coup, en les lisant, une « lumière[4] ».

Cette influence fut-elle donc uniquement mathématique ? Songeons que Pascal déclarait les mathématiques bonnes

calcul des hasards, suggérée autrefois à Pascal par Méré. Cf. Couturat. *Logique de Leibniz*, ouv. cit., p. 241, note 2. Cf. encore Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. I, p. 329, lettre à Malebranche, 13 janvier 1679 : « Je souhaite d'apprendre des nouvelles de Messieurs des Billettes et Galinée ; et je vous supplie de charger l'un d'eux de ma part de me recommander à M. le duc de Roannez, si vous ne le voyez pas vous-même : car en ce cas je vous supplie de lui témoigner que je n'ai pas oublié de méditer quelquefois sur quelques-unes des belles pensées que je lui dois. »

1. Pascal, *Pensées : Edition des Grands Ecrivains*, t. II, p. 432.

2. Lettre de Pascal à Mlle de Roannez, 5 novembre 1656.

3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 613 : « M. Périer, son neveu, me donna un jour à lire et à ranger un excellent ouvrage de son oncle sur les coniques ».

4. Cf. Gerhardt, *Mathematische Schriften*, éd. cit., t. V, p. 399 : « Porro ex uno quodam exemplo Dettonvillæ lux ei subito oborta est quam ipse Pascalius (quod mireris) inde non hauserat ».

pour faire l'essai et non l'emploi des forces[1]. Leibniz soutenait la même théorie : « Je n'ai... pas étudié les sciences mathématiques pour elles-mêmes », dit-il, « mais afin d'en faire un jour un bon usage... en avançant la piété[2]. » Or, selon le récit de Marguerite Périer, le duc de Roannez avait, en 1658, décidé Pascal à profiter de sa force et de son crédit mathématiques pour combattre l'athéisme. Roannez aurait ainsi agi directement sur Pascal, qui désormais affirmera qu'un défenseur de la religion doit être à la fois géomètre et chrétien. Mais Leibniz, à qui le duc de Roannez lui-même avait, semble-t-il, révélé ce secret de la vie de Pascal, sera travaillé de la même conviction. Il faut entendre le document entier :

« J'espère que mes découvertes de mathématiques », écrira Leibniz à Burnett, en février 1697, « dont le public est déjà instruit maintenant... contribueront... à donner du crédit à mes méditations philosophico-théologiques. Et, à propos de cela, je vous raconterai une petite histoire de feu M. Pascal, que j'avais apprise de feu M. le duc de Roannez qui avait été son ami particulier. Vous savez que M. Pascal (qui est mort trop tôt) s'était à la fin adonné à établir les vérités de la religion ; et comme il passait avec raison pour un excellent géomètre, ses amis bien intentionnés pour la religion étaient bien aises de son dessein, parce qu'ils jugeaient que cela serait avantageux à la religion même, quand on verrait par son exemple que des esprits forts et solides peuvent être bons chrétiens en même temps .» Récit conforme à celui de Marguerite Périer. Leibniz continue : « ... Si les belles productions de M. Pascal dans les sciences les plus profondes devaient donner du poids aux

1. Lettre citée in Boutroux, *Pascal*, Paris, 1900, p. 147.
2. Klopp, éd. cit., t. IV, p. 444.

pensées qu'il promettait sur la vérité du Christianisme, j'oserais dire que ce que j'ai eu le bonheur de découvrir dans les mêmes sciences ne ferait point de tort à des méditations que j'ai encore sur la religion [1]. »

Leibniz semble donc se plaire à considérer l'harmonie de son existence et de celle de Pascal. Tous deux, pense-t-il, ont été mathématiciens afin de devenir meilleurs philosophes. Analogie tout extérieure peut-être. Pascal, en effet, a travaillé les mathématiques pour obéir à un désir d'excellence et à un amour de la spéculation abstraite ; mais, s'il a discerné en ces efforts, qu'il poursuivait pourtant encore quelques mois avant de mourir, une sorte de concupiscence déguisée, c'est par une effusion d'ascète que Leibniz eût détestée. Quand Leibniz, de son côté, déclare qu'il a été mathématicien pour devenir théologien, il pense avant tout à son système, qui, par la « science générale », se fonde sur une méthode mathématique. Si la recherche religieuse fait partie de la philosophie nouvelle, elle doit se régénérer, comme la logique, à des sources mathématiques. Quel que soit, cependant, l'abîme entre l'apologétique de Pascal et celle de Leibniz, on conviendra que Leibniz n'ignorait point de quelle qualité avait été, chez Pascal, la foi initiatrice. Que l'analogie nous paraisse médiocrement fondée, il importe donc assez peu. En fait, Leibniz ose se comparer à un philosophe chrétien.

Ainsi, l'exemple de Pascal a pu affermir en Leibniz une volonté d'œuvre religieuse. Mais ne risquons-nous pas d'errer ? Si, comme on l'affirme toujours, Leibniz a, au fond, méconnu et négligé Pascal, le rapprochement qu'il hasarde lui-même n'est-il pas superficiel ? Pareille théorie serait démontrée fausse,

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, pp. 195-196. Lettre à Th. Burnett, 11 février 1697. Post-scriptum.

si l'on parvenait à établir que Leibniz a regardé le système de Pascal comme s'harmonisant avec le sien.

Un admirable Inédit, malheureusement non daté, mais sans doute écrit assez tard[1], nous offre un phénomène unique en l'œuvre de Leibniz. Ce sont deux feuilles serrées. En la première, Leibniz a copié « les deux Infinis » de Pascal. Qu'on examine ici le fac-simile du verso[2]. On verra que Leibniz a copié *activement* Pascal et pour ainsi dire recomposé l'œuvre. On constatera des parenthèses qui sont comme un commentaire immédiat et impatient de Pascal : « Des cirons dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné ; trouvant encore dans les autres la même chose ; » — Leibniz écrit entre parenthèses : « ou des choses analogiques », afin d'adapter la pensée de Pascal à son propre système. Presque au bas de la page : « Voilà notre état véritable ; c'est ce qui resserre nos connaissances dans de certaines bornes que nous ne passons pas. » Leibniz ajoute entre parenthèses : « Ici-bas. » De plus, d'une phrase de Pascal particulièrement dramatique, un mot est supprimé : « Il est infiniment des deux extrêmes. » Ailleurs, Leibniz copie trois lignes, probablement sans s'apercevoir que déjà il les a transcrites, ou plutôt il mêle une phrase nouvelle à une phrase antérieure, puis rature. Certains mots sont répétés : tels par exemple « cet cet état qui tient le milieu ». Signes d'une hâte matérielle s'alliant à une passion spirituelle et compréhensive.

1. *Inédits. Théologie :* vol. XX, f°s 212-13, sans doute écrit assez tard : le mot « monade » y est prononcé, que l'on ne trouve pas dans les écrits de jeunesse de Leibniz. Pour suivre la démonstration il importe d'examiner le fac-simile donné ci-contre.

2. *Inédits*, *Théologie*, vol. XX, f° 212, *verso*.

Ensuite, Leibniz entreprend de commenter la page de Pascal. Il écrit ces mots : « Jusqu'ici, Monsieur Pascal », puis il s'arrête, reprend à la ligne suivante : « Ce qu'il vient de dire de la double infinité n'est qu'une entrée dans mon système. » Il continue de sa plus fine écriture sur les deux bords de la page ; et les ratures apparentes, assez troublantes au premier abord, sont en réalité des flèches indicatrices allant de la dernière ligne de la page au bord gauche supérieur, puis de la moitié de la ligne latérale gauche à l'espace vide du deuxième alinéa ; enfin, de l'autre extrémité des lignes latérales gauches aux lignes latérales droites. Mais bientôt la page est entièrement couverte. Alors, d'une écriture à peine lisible, Leibniz trace ces mots en allemand : « Was am Rand von mir addiert, habe ich besser auf ein ander Papier geschrieben[1]. » Or, sur cette autre feuille, qui a été également retrouvée[2], Leibniz, encore tout possédé par les pensées qu'il vient de faire vivre en lui, développe son propre système. Et, sans doute, ce n'est là qu'un magnifique thème parmi tant d'autres, où il glorifie sa doctrine. Mais la beauté même du texte est significative. Si Leibniz eût été seulement intéressé, eût-il pensé à se donner à lui-même une vision lyrique du monde ? Car une telle page n'est destinée à aucun correspondant, ni vouée à aucun ouvrage. Vraiment Leibniz se parle à lui-même. Eût-il été si éloquent, s'il n'eût tout d'un coup reconnu en Pascal un métaphysicien d'analogue essence ? Tout s'éclaire, dès lors : ces ratures surprenantes sont comme la marque, visible pour nous, d'un

1. « Ce qui est ajouté par moi au bord (de cette page), je l'ai mieux écrit sur un autre papier. » Les mots : « Ander » et « geschrieben » sont douteux. En examinant attentivement le manuscrit, on s'aperçoit que les mots « habe ich besser » sont écrits deux fois.

2. *Inédits. Théologie*, vol. XX, f° 213.

effort d'approche entre la pensée de Pascal et la sienne. Et Leibniz proclame lui-même l'analogie, au début de cette page, l'une des plus enflammées qu'il ait écrites : « Ce que M. Pascal dit de la double infinité qui nous environne en augmentant et en diminuant, lorsque dans ses *Pensées* (n. 22) il parle de la connaissance générale de l'homme, n'est qu'une entrée dans mon système. Que n'aurait-il pas dit avec cette force d'éloquence qu'il possédait, s'il était venu plus avant, s'il avait su que toute la matière est organique partout et que sa portion, quelque petite qu'on la prenne, contient représentativement, en vertu de la diminution actuelle à l'infini qu'elle enferme, l'augmentation actuelle à l'infini qui est hors d'elle dans l'univers [1]. » Encore une fois, nous ne trouvons pas ici une formule nouvelle du monadisme leibnizien. Mais quelle plus grande preuve d'admiration Leibniz pouvait-il donner, que de révéler l'essence de sa pensée à l'occasion d'une page de Pascal ?

Pourtant ne peut-on préciser davantage ? Quel est ce point de vue plus profond réclamé par Leibniz, et que Pascal, d'après lui, n'a pas connu ? La doctrine des deux Infinis a dû frapper Leibniz dès sa jeunesse. Il a lu, à Paris sans doute, l'*Esprit géométrique*. Or l'*Esprit géométrique* contient déjà la doctrine des deux Infinis. D'autre part, la première édition des *Pensées* avait paru en 1670. Leibniz, découvrant la doctrine des deux Infinis, dans l'opuscule et dans l'œuvre, dut être saisi de l'enrichissement apporté par Pascal lui-même à sa conception première. En effet, l'Infini de l'*Esprit géométrique* est tout mathématique. Quels que soient le mouvement, le nombre, le temps, l'espace, « il y en

1. *Inédits. Théologie*, vol. XX, f° 213. Recto. — Le n° 22 se rapporte au chapitre XXII de l'édition de Port-Royal.

a toujours un plus grand et un moindre; de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes[1] ».

En un sens, l'infini des *Pensées* ne diffère point de celui-là. Pourtant, lorsque Pascal déclarera l'homme « un milieu entre rien et tout », il unira un concept mathématique et une notion métaphysique et morale. Car l'homme « milieu » participera moralement de ces deux extrêmes auxquels il ne peut arriver[2]. Non seulement alors tout nombre est dépendant de deux infinis ; mais toute chose naturelle tiendra de la double infinité de la nature : Dieu et le néant, entre lesquels elle sera suspendue.

Est-ce déjà la notion de l'infini, telle que la réclame Leibniz ? Non. Car ces Infinis sont des Infinis de dispersion. Chaque parcelle du monde est liée à une double *série* infinie ; elle ne contient pas en elle-même, « d'une infinité de façons, un miroir vivant exprimant tout l'univers infini qui existe avec elle[3]. » Bref, le point de vue est mathématique, moral, scientifique ; il n'est point monadique. « Quelle infinité d'infinités infiniment répliquées ; quel monde, quel univers..., dans quelque corspuscule qu'on pourrait assigner[4] ! » Ainsi se transforme le « ciron » de Pascal. Si donc Leibniz développe en apparence son système sans se soucier de Pascal, il est en réalité hanté par Pascal. La célèbre phrase des *Pensées :*

1. *Traité de l'Esprit géométrique*, sect. 1re. Leibniz, nous le savons par un fragment *inédit* décrit plus haut, p. 208, a connu les *Pensées* dès leur apparition. Cf. notamment, pour le jugement qu'il donnait alors sur Pascal : p. 208, note 1.

2. « Toutes choses sont sorties du néant, et portées jusqu'à l'infini. » — Leibniz, dans le fragment *inédit* commenté ici, parle de l'homme ainsi : « Ce sera une divinité diminutive, et un univers de matière éminemment ; Dieu en ectype, et cet univers en prototype... »

3. Fragm. *inédit* précité, Fol. 213, recto.

4. Id., *Ibid.*

« Qu'est-ce que l'homme dans la Nature ? Un néant à l'égard de l'Infini ; un tout à l'égard du néant ; un milieu entre rien et tout » ; cette phrase, Leibniz la fait revivre lorsqu'il l'applique non seulement à l'homme, mais au plus infime corpuscule, véritablement « le premier *presque néant*, en montant du rien aux choses, puisqu'il en est la plus simple ; comme il est aussi le dernier *presque tout* en descendant de la multitude des choses vers le rien ; et le seul pourtant qui mérite d'être appelé une substance après Dieu[1] ». Est-ce même un simple hasard si la première pensée de cette phrase de Leibniz se trouve graphiquement à l'alinéa terminant une phrase analogue de Pascal[2] ?

Et en vérité, que nous importe si Leibniz a raison ou tort de découvrir une analogie entre la philosophie de Pascal et la sienne ? Il est certain qu'entre le monadisme et le système de Pascal les rapprochements seraient superficiels ; mais, que Leibniz les établisse lui-même, dès là, nous n'avons pas à nous demander s'il se trompe.

Les problèmes maintenant s'éclairent : si Leibniz admirait Pascal à ce point, il ne s'est pas en vain comparé à lui. Vraiment il a pu croire à d'étranges analogies entre leurs génies

1. Fragm. *inédit* précité, Fol. 213, recto. Souligné par Leibniz. — Les ratures du ms. sont ici significatives. Leibniz avant de composer son admirable phrase, a tenté différentes formules que les ratures laissent deviner : « Seul vrai être, (rat.) seule manière de vrai être toujours subsistant et qui ne périra jamais, non plus que Dieu et l'Univers qu'il doit toujours représenter et en tout ; étant en même temps moins qu'un Dieu, et plus qu'un univers matériel... » Tout cela raturé d'un seul coup ; (entre *ne* et *périra*, on lit *saurait*, qui a été fortement et spécialement raturé ; ensuite un passage sauté avec plusieurs ratures). Finalement, Leibniz écrit la phrase citée p. 227, note 2, et qui ne trouvera place, dans la rédaction définitive, qu'à la fin du morceau : Une divinité diminutive, un univers matériel éminemment, Dieu en ectype et cet univers en prototype (raturé). Puis : le premier (rat.) Et cependant (rat.) — Enfin, la vraie phrase commence. : « Le premier presque néant » — avec *une seule rature* d'abord « en allant du rien aux choses », puis « en *montant* du rien ».

2. Cf. fac-simile.

mathématiques et leurs rêves religieux. Non que les idées de Pascal le satisfissent pleinement. Si la doctrine des deux Infinis lui apparaît « une entrée dans son système », en revanche il juge que l'apologétique des *Pensées* ne se fonde pas sur une science assez convaincante. « Il est vrai », dit-il, « que » le « génie extraordinaire » de Pascal « suppléait à tout; mais souvent l'application et l'information est aussi nécessaire que le génie[1]. » Pascal ignorait l'histoire, la jurisprudence. « Et cependant l'une et l'autre est requise pour établir certaines vérités de la religion chrétienne. » Si donc Pascal croyait pouvoir, grâce à sa discipline scientifique, démontrer le Christianisme ; que ne fera pas Leibniz lui-même, initié à la mathématique la plus profonde, à la jurisprudence, à l'histoire[2] ?

Rapprochement singulièrement instructif, que Leibniz nous transmet seulement en 1697, mais qui dut s'ébaucher en lui dès le séjour à Paris. Sans doute, dans cette même lettre, Leibniz affirme que Pascal avait « l'esprit plein des préjugés du parti de Rome, comme ses pensées posthumes le font connaître[3]. » Mais une si médiocre accusation contre l'homme qui en appela à Jésus-Christ, tandis que le pape le condamnait[4], est formulée dans une lettre adressée à un anglican, et durant une période où se préparait un projet d'union entre l'anglicanisme et les Églises évangéliques. Peut-être, d'ailleurs, certains dédains de Pascal ont-ils irrité Leibniz. Très

1. Gerhardt. *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 196. Lettre à Th. Burnett, 11 février 1697.

2. Id., *Ibid.*

3. Id., *Ibid.*

4. « Si mes *Lettres* sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné est dans ciel : *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello.* » (Cf. Boutroux, *Pascal,* ouv. cit., p. 137).

probablement, il déplorait surtout la vie de Pascal. Il en attaquait les austérités, non seulement pour y chercher les sources d'une fin précoce, mais parce qu'il était convaincu que de telles pratiques ne peuvent être favorables aux « méditations relevées[1] ». Mais le fragment sur les Infinis nous révèle que, si Pascal avait vécu, Leibniz eût été travaillé du désir de le gagner à son système. L'homme qui écrivait : Il vaut mieux « une pensée toute nue, comme elle est proposée par M. Pascal, que revêtue de tant de paroles inutiles[2] », et qui voyait encore en Pascal, deux ans avant de mourir, « un esprit très mathématique et très métaphysique en même temps[3] », n'a pas seulement, comme on l'a soutenu toujours, admiré Pascal savant, mais a compris ou pressenti le Pascal véritable[4]. Bref, il osa parler de ses propres « vœux », après avoir rappelé comment Pascal lui-même se voua : « Si Dieu me donne encore pour quelque temps de la santé et de la vie », disait-il en terminant sa lettre à Burnett, « j'espère qu'il me donnera aussi assez de loisirs et de liberté d'esprit pour m'acquitter de mes vœux, faits il y a plus de trente ans, pour contribuer à la piété et à l'instruction publique sur la matière la plus importante de toutes[5]. »

A vingt ans donc, Leibniz aurait voué sa vie à la recherche religieuse. Que l'on songe à cette date de 1666. Leibniz alors quitte sa ville natale, sa famille, les enseignements officiels. De ce jour, il s'est affranchi. Mais de ce jour aussi,

1. Gerhardt, Phil. Schr., éd. cit., t. III, p. 613. Lettre à Remond, 14 mars 1714.
2. Klopp, éd. cit., t. IV, p. 427.
3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 612. Lettre citée à Remond.
4. Cf. outre ces passages : Id., t. I, p. 405, III, p. 415, IV, p. 337, etc.
5. Id., t. III, p. 196-97. Fin de la lettre citée à Th. Burnett.

il s'est consacré à de lointaines ambitions. En Allemagne, à Francfort ou à Mayence ; en France, durant son séjour à Paris ; en Angleterre, lors de ses deux apparitions à Londres ; il est un indépendant, en apparence chargé d'une mission financière, éducatrice, ou officielle ; en réalité, désireux avant tout de se modeler lui-même. « Je me fais fort, » disait-il, « d'achever cet hiver tout ce que j'ai à faire à Paris, dont le séjour ne m'a pas été inutile, et le serait encore moins, si mon dessein était de m'y établir[1] ». Rien de plus révolutionnaire au fond que cette existence ; et les parents de Leibniz ne s'y trompèrent pas. Une lettre de son frère, emphatique et pédantesque, doit être retenue : Comment l'amour du sol natal ne le tourmente-t-il pas, assez au moins pour le forcer d'écrire quelques syllabes à ses amis abandonnés ? Ne devrait-il pas désirer revoir le lieu où vécurent ses ancêtres ? N'est-il pas finalement traître à la patrie ? Et la lettre se terminait par ces paroles, certes peu intelligentes, mais significatives de tout un état d'esprit : « D'ailleurs, il vaut mieux servir Dieu au positif que le diable au superlatif[2]. » Leibniz répondit nettement à ces accusations dans une lettre à Strauch : « Dans le cas où mes parents se font de la religion et de la patrie des idées extraordinaires, ils manquent au plus haut point de justice envers moi ; car l'on sait suffisamment, partout où j'ai été, combien souvent j'ai dit ouvertement, même à de hauts personnages, que, si je tenais mille fois la religion romaine comme vraie ou non dangereuse, encore pourtant s'en faudrait-il... que je la voulusse adopter jamais, si la moindre apparence

1. Klopp, éd. cit., t. III, p. 274. Lettre au duc Jean-Frédéric, 21 janvier 1675.

2. Guhrauer, t. I, p. 160 : « Zudem ist besser Gott dienen in positivo... als dem Teufel in superlativo. »

de gain en résultait [1]. » « J'ai plaidé », dit-il encore, « auprès des princes et des hommes, dont quelques-uns m'ont témoigné une bienveillance peu commune, pour la liberté de ma croyance, et je n'en ai pas moins été considéré avec bonne grâce. Ensuite, on a reconnu la sincérité de mon cœur. Je n'ai jamais cherché à nuire aux autres, d'où il a résulté que jamais je n'ai eu un seul ennemi... J'ai eu le bonheur... que des hommes distingués ont appris à me connaître et ont voulu m'attirer auprès d'eux [2]. »

Défense où fait défaut la promesse demandée. Leibniz ne s'engage nullement à quitter Paris. En réalité, il ne désire pas, à cette heure, rentrer définitivement en Allemagne. Il rêve de voir sans cesse des pays nouveaux. Le plan de retour en Allemagne dont il fait part à sa famille atteste cette volonté de voyager et de revenir ensuite à Paris : « Puisque je n'ai pas encore vu l'Italie, mes projets seraient de passer à travers le reste de la France, l'Italie, l'Autriche, par Prague jusque chez moi, et de là, revenir par Hambourg, la Hollande, l'Angleterre, jusqu'à Paris, si Dieu me prête vie et santé [3]. »

Pour qu'un homme du XVII[e] siècle soit capable d'élaborer

1. Guhrauer, biog. citée, t. I[er], p. 164 : « Sonsten wofern sie (die Verwandten) sich von der Religion und Vaterland etwa wunderliche Concepten machen, so thun sie mir im höchsten Grade Unrecht ; denn man weisz genugsam an den Orten, da ich gewesen,... wie oft ich auch hohen Personen öffentlich gesagt, dasz, wenn ich tausendmal die römische Religion für recht oder ungefährlich hielte, dann doch, weit gefehlet, ich nimmer... würde, wenn der geringste Schein eines Gewinnstes dabei wäre. »

2. Cf. Id., t. I[er], p. 166 : « Ich habe bei Fürsten und Herren, deren einige mir nicht gemeine Gnade bezeuget, oft mit höchster, doch vernünftiger Freiheit meines Glaubens Freiheit vertreten, und bin nichts desto minder mit Gnaden angesehen worden. Dann man dabei die Aufrichtigkeit meines Gemüths erkennet. Ich habe niemals Andern zu schaden gesuchet, daraus gefolget, dasz auch ich niemals einigen Feind gehabt... Maszen ich das Glück gehabt, wo ich auch hinkommen, dasz vornehme Leute mich kennen lernen und an sich zu ziehen getrachtet ».

3. Cf. Id., t. I, p. 165-6 : « Wiewohl ich gleichwohl, wie gedacht, künftigen Frühling, eine kleine Reise hinein zu thun gedenke. Denn weil ich

un tel voyage, il faut que la terre vive pour lui et que les extériorités concrètes l'attirent autant que le monde des idées. Leibniz fut tel. Son système, toujours appauvri par nos analyses desséchantes, fut produit par des rêves de cette sorte, conçus ou réalisés. Ici, du moins, visiblement, Leibniz est soucieux de renouveler et peut-être de rendre définitif son séjour en France. Déjà il ne se contente pas de vivre dans ce pays à la façon d'un penseur abstrait. Il sait regarder d'assez près l'état économique pour discerner les vices du régime : « Les Parisiens sont florissants », écrit-il, « les provinces sont épuisées [1] » ; il signale la vénalité des terres, la rareté des acheteurs, et déplore déjà le vice français de l'économie excessive ; misère de la plèbe, splendeur tout extérieure de la noblesse, qui, dans ses terres, vit d'une petite vie. Ainsi le roi, déclare-t-il, « et certains ministres... s'enrichissent, mais les princes eux-mêmes, et toute la noblesse..., et tout le reste de la foule, sont consumés par un feu lent. Les étrangers ne voient pas cela, qui... parlent de bagatelle. Et pourtant il y a ce danger..., que, si une seule année trompait l'espoir de récolte, la grande partie des hommes mourrait de faim [2]. »

Qui peut dire quel puissant penseur politique serait devenu cet homme, s'il n'avait pas été brisé par les soucis d'une petite cour? En février 1676, c'est-à-dire huit mois avant de

Italien noch nicht gesehen, so sind meine Gedanken durch das übrige Frankreich, Italien, Œsterreich, über Prag nach Haus, und von dannen über Hamburg, Holland, und England wieder nach Paris zu kommen, dafern mir Gott Leben und Gesundheit verleihet. »

1. Klopp, éd. cit., t. III, *Mala Franciæ*, pp. 78-79. « Parisii florent, provinciæ exhauriuntur ».

2. Id., t. III, p. 79 : « Ita Rex et ministri quidam... ditescunt; at Principes ipsi et tota nobilitas... et reliqua populi turba lento igne consumuntur. — Exteri hoc non sentiunt, qui... non... ibi nisi de nugis loquuntur... Sed illud tamen periculosum est,... si unus annus spem annonæ falleret, magnam hominum partem fame morituram. »

quitter définitivement la France, il est convaincu que toujours il y demeurera. Il aime cette vie nouvelle, mais non d'une façon purement intellectuelle. Il désire, comme savent désirer ceux qui vivent vraiment : « Pour moi », écrit-il joyeusement, le 14 février 1676 à Habbeus de Lichtenstern, « je serai un amphibie, tantôt en Allemagne, tantôt en France, ayant, Dieu merci, de quoi m'arrêter pour quelque temps de part et d'autre, jusqu'à ce que je trouve sujet de me fixer avantageusement[1]. » Il pensait n'avoir pas, durant son séjour, profité pleinement de Paris. Sa charge de précepteur, les demandes de ses amis, les exigences des princes, l'avaient détourné des contemplations mathématiques et des recherches naturelles. Pourtant, il était arrivé, ne sachant que les mathématiques élémentaires ; et il partait, ayant découvert la méthode infinitésimale. Aussi discernait-il sans doute que Paris était seul capable de le modeler définitivement. Il commençait d'y être connu. Il s'étonnait lui-même d'avoir été remarqué en cette ville, où l'on force si difficilement l'estime[2]. Évidemment, il n'avait, hors les mathématiques, rien achevé. Mais, tout n'était-il pas prêt à jaillir? Leibniz en convenait lui-même, le 10 mai 1676 : « Il y a beaucoup de choses esquissées et entreprises ; mais exécutées ou portées à la perfection : à vrai dire, rien[3]. » N'est-ce pas la confession géniale de ceux qui inventent, état spirituel que ne soupçonnèrent jamais les purs critiques ? Les pensées

1. Klopp, éd. cit., t. III, p. 234.

2. Klopp, t. III, p. 272. Lettre au duc J.-F. 1675. « Paris est un lieu où il est difficile de se distinguer : on y trouve les plus habiles hommes du temps, en toutes sortes de sciences, et il faut beaucoup de travail et un peu de solidité pour y établir sa réputation. Enfin, je ne sais comment j'y ai réussi, et on m'a reconnu capable de faire quelque chose d'extraordinaire ».

3. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 145 : « Angelegt und angefangen ist vieles worden, ausgeführt aber und zur Vollkommenheit gebracht, freilich nichts. »

se pressaient alors en Leibniz, denses et non encore systématisées. Il comptait maintenant les ordonner. Mais comment vivre ? Il serait à Paris l'ambassadeur privé de plusieurs princes à qui il décrirait la France intellectuelle et politique. Depuis quatre ans déjà, il s'efforçait d'agir ainsi auprès du duc Jean-Frédéric. En 1673, comme on lui proposait une charge de conseiller auprès du roi de Danemark, il refusait, prétextant les ennuis de la vie de cour ; mais il proposait d'instruire les ministres du Danemark sur tous les secrets industriels, mécaniques, intellectuels de Paris[1]. Les circonstances n'ont donc pas déterminé sa vie ; il a lui aussi voulu susciter les événements.

Il dut accepter, cependant, au moment de son plus fort enthousiasme européen, la place de bibliothécaire à Hanovre, auprès de ce duc Jean-Frédéric, qu'il eût préféré servir en restant en France. Il partit en octobre 1676[2]. Dès lors, sa vie créatrice sera jusqu'à la fin contrariée par l'expérience.

Lors de son passage à La Haye, il visita, en novembre 1676, Spinoza, dont déjà en partie il connaissait l'œuvre. Et il ne fut point seulement soucieux de problèmes optiques, mais disputa également de philosophie[3]. Dans une lettre écrite en 1677, il dit : « Je l'ai vu en passant par la Hollande et je lui ai parlé plusieurs fois et fort longtemps[4]. » Un autre texte,

1. Cf. Klopp, éd. cit., t. III, p. 217-38. Correspondance avec Habbeus de Lichtenstern *passim*.

2. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 170.

3. L'entretien fut consacré, entre autres problèmes, à la question du mouvement : Cf. Ludwig Stein : *Leibniz und Spinoza : Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der leibnizischen Philosophie*, Berlin 1890, pp. 53-4, op. cit.

4. Gerhardt, *Mathematische Schriften*, éd. cit., t. Ier, p. 179. Lettre à Galloys. — Leibniz arrivait, connaissant quelque chose du spinozisme. A Paris, il avait été lié avec le mathématicien Tschirnhaus, ami de Spinoza, et avec un ancien maître de Spinoza, Franz van den Ende, qu'il alla voir au Faubourg Saint-Antoine (Cf. *Théodicée*, Par. 376). Le *Traité Théologico-Politique* lui avait été signalé dès 1670. (Cf. L. Stein, op. cit.,

non daté, est plus probant encore : « Je l'ai entretenu quelques heures, passant à La Haye, et j'ai appris le reste de quelques-uns de ses sectateurs que je connaissais assez familièrement[1]. » Que signifierait cette expression « le reste », s'il s'agissait seulement de problèmes optiques ?

Une telle rencontre n'a pu être dénuée de portée religieuse. Leibniz, déjà informé du cartésianisme, estimait sans doute aussi, dès cette époque, que le spinozisme commence « là où s'achève le cartésianisme[2] ». Quand il combattra plus tard le cartésianisme comme une philosophie « impie » et toute naturaliste, il regardera toujours le spinozisme comme la fin de son attaque. Pourtant il ne vit jamais en Spinoza un ennemi. Une note contient ces mots : « J'y trouve (dans *l'Éthique*) quantité de belles pensées conformes aux miennes[3]. » Mais,

pp. 32-33]. Leibniz resta deux mois en Hollande (Stein, op. cit., p. 48). Cf. Brunschvicg : *Spinoza et ses contemporains :* IV. *Leibniz*, ap. *Revue de Métaphys. et de Morale*, janvier 1906.

1. *Inédits, Théologie*, vol. VI, 13, f° 1. Verso.

2. Stein, op. cit., p. 115, note 2 : « Spinoza incipit, ubi Cartesius desinit : in naturalismo. »

3. Liasse de la correspondance *inédite* avec Justel, f° 53, verso. Cf. Stein, op. cit., Appendice, p. 307.

On trouve dans les *Inédits*, in *Théologie*, vol. IV, 7, folio 5, verso, parmi des papiers relatifs à Sténon, utilisés plus loin, une lettre fort curieuse que M. Ludwig Stein n'a pas publiée dans son livre. En voici la quasi-totalité : « Depuis que je vous ai écrit, j'ai lu à loisir la dernière lettre de M. Sténon... j'apprends qu'elle est adressée à feu M. Spinoza, qui a quitté cette vie il y a quelques semaines. Spinoza était homme d'une profonde méditation, et il avait le talent de s'expliquer nettement. On me mande qu'il a laissé quelques écrits pleins de sentiments assez extraordinaires ; à juger de ce qui reste par ce que nous avons de lui, je ne doute pas qu'il n'y ait plusieurs pensées excellentes parmi un grand nombre d'assertions peu recevables ; il avait été attaché aux opinions de l'illustre Descartes de la manière que ses disciples ont coutume d'être, c'est-à-dire sans réserve. Mais, ayant médité de son chef, il commença à s'apercevoir qu'il y avait encore bien à dire ; je sais qu'il est assez difficile aux Cartésiens de se dépouiller du préjugé de l'infaillibilité de leur maître, au moins pour ce qui est des assertions principales,.. et je ne vois pas d'autre moyen de les détromper, que celui de les obliger de réduire les discours de cet auteur en forme de démonstration rigoureuse. Je crois que c'est par ce moyen que M. Spinosa a commencé d'être désabusé, lorsqu'il a travaillé

d'un point de vue purement religieux, Leibniz ne pouvait qu'être opposé à Spinoza. Spinoza lui-même semble avoir été frappé et presque inquiet de la complexité de Leibniz, tout à la fois savant et homme d'action. Il écrit à un ami que sans doute ce jeune philosophe lui a paru « versé dans toutes les sciences », mais, ajoute-t-il, avant de lui envoyer mes ouvrages, je désirerais savoir ce qu'il allait faire en France[1]. Phrase étrange, en vérité, révélatrice de cette histoire secrète que l'on néglige d'ordinaire et qui est la vraie histoire. Pourquoi Spinoza hésite-t-il, avant de se confier, sinon parce qu'il a entendu parler des diverses missions et surtout sans doute du rôle religieux de Leibniz ?

Désormais Leibniz pourra devenir maître de ce rôle et participer sans trop de dommages à l'existence médiocre d'une cour allemande. En effet, à trente ans, il a pénétré la France, entrevu l'Angleterre et la Hollande. Si maintenant il séjourne loin des sources vivantes, la correspondance, qu'il aimait d'instinct, remplacera pour lui les voyages d'autrefois. Et il n'aura pas, durant ces voyages, vu seulement des philosophes ou des mathématiciens ; vraiment il aura été initié à la vie intégrale du XVIIe siècle.

Sur cette expérience totale, il construit une philosophie

de prouver les principes de M. Descartes par des démonstrations ; je ne sais si les siennes seront meilleures, car dans le livre que nous avons de lui, intitulé : *Renati Descartes principiorum philosophiæ*..., je remarque des raisonnements où je crois qu'il est allé trop vite, faute d'observer la rigueur des démonstrations. »

1. Cf. Lettre de Spinoza à Schuller : « Leibnizum de quo sribis me per epistolas novisse credo, *sed qua de causa in Gallia profectus sit, quum Moguntiæ conciliarus erat nescio* ; visus *est mihi homo liberalis*, et in omni scientia versatus, sed ut tam cito ei mea scripta credam inconsultum esse judico : *cuperem prius scire quid in Gallia agat*. » Cf. F. de Careil, *Leibniz, la Philosophie juive et la Cabbale*, Paris, 1861, p. 6, note 2. (Non souligné par Spinoza).

totale. Jean-Fréderic veut qu'il devienne un défenseur de la religion. D'autres auraient regardé comme une annexe insignifiante à leur propre dessein un tel travail, imposé du dehors. Leibniz, au contraire, se trouvait personnellement en accord avec son propre système. Y a-t-il réellement des excitations extérieures ? Les choses qui déterminent en apparence une monade spirituelle ne sont-elles pas l'occasion, capable de faire sourdre des puissances déjà harmonisées avec elles ? On désire que Leibniz unisse les Églises. Spontanément, il n'aurait pas, du moins dès sa jeunesse, voulu cette œuvre. Et pourtant, son enfance s'était déroulée, on se le rappelle, parmi l'examen des controverses. Depuis longtemps, on rêvait d'unir les confessions rivales. Mais nul philosophe encore n'avait compris par quelles profondes et lointaines racines se devait nourrir tout effort d'union. Or Leibniz, essentiellement, voulait *unir* toutes les divergences superficiellement étalées. Qu'avait-il fait durant sa première jeunesse, sinon unir en lui la discipline logique avec la jurisprudence et la philosophie en général ? Que venait-il de réaliser encore avec l'analyse infinitésimale ?

En précisant l'idée de continuité et l'idée de limite, en montrant que les Infiniment petits possèdent la puissance du continu et voient leurs différences infiniment petites s'évanouir à la limite, il symbolisait ces unions fécondes et vivantes qui ne peuvent être définitives que si elles ont tendu d'abord vers une limite. De même que l'intégrale définie est prise entre deux extrémités données, ainsi l'effort d'union religieuse sera tenté à l'origine entre deux doctrines rivales, nettement tranchées. Les unirai-je comme si elles étaient réellement finies ? Puis-je de même mesurer une courbe avec les procédés ordinaires et finis ? Mais si je fais la somme des petites

cordes sous-tendant de petits arcs, j'arrive à constater qu'un petit arc ne diffère de sa corde que par des infiniment petits d'ordre supérieur ; or, si je somme les petites longueurs d'arc et les petites longueurs de cordes, j'ai une même quantité à la limite. En philosophie religieuse, il en est ainsi : Puis-je parler d'union finie entre la transsubstantiation et la présence réelle, la liberté et la prescience divine, le Catholicisme et le Protestantisme ? Je produirais ainsi une juxtaposition ou une addition. Mais si je considère les deux doctrines que je veux concilier comme des grandeurs extérieurement finies qu'il me faut décomposer en leurs éléments infinis, je prends réellement une intégrale capable de faire disparaître, à la limite, les différences infiniment petites de ces deux grandeurs finies, extérieurement sans rapport [1].

Comment s'étonner maintenant que Leibniz ait regardé comme analogues son effort mathématique et son effort religieux ? Certains le croyaient lui-même un simple géomètre. Telle fut la mésaventure du personnage dont il imagine avoir reçu la visite à Paris. Celui-là, qui se préparait à admirer un mathématicien, fut stupéfait de trouver un théologien : « Je le surpris un jour en lisant des livres de controverses ; je lui témoignai mon étonnement, car on me l'avait fait passer pour un mathématicien de profession, parce qu'il n'avait presque fait autre chose à Paris. Ce fut alors qu'il me dit qu'on se trompait fort, qu'il avait bien d'autres vues, et que ses méditations principales étaient sur la théologie ; qu'il s'était appliqué aux mathématiques, comme à la scolastique, c'est-à-dire seulement pour la perfection de son esprit, et pour

1. Cf. sur ces questions, Moritz Cantor : *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, t. III, et Boutroux : *Introduction à l'Etude des Nouveaux Essais*, pp. 49-57, en tête d'une édition des « Nouveaux Essais », Paris, 1886, in-12.

apprendre l'art d'inventer et de démontrer, qu'il croyait d'y être allé à présent aussi loin qu'aucun autre[1]. »

Sans doute, il est facile de ne voir ici qu'une fantaisie littéraire. Il ne faudrait d'ailleurs pas accepter ce jugement sur une mathématique qui serait une pure scolastique. Mais comment une vérité ne se cacherait-elle pas sous cette ironie? On croyait Leibniz seulement mathématicien, parce qu'il ne travaillait guère autre chose à Paris. Que sait-on s'il ne méditait en même temps tout son œuvre futur? S'il raille avec tant de complaisance une naïve personne, victime des apparences, même duperie ne menace-t-elle pas l'historien qui voudrait trop étroitement reconstruire des programmes d'études singulièrement plus amples que nos pauvres formules?

En fait, Leibniz nous affirme vers 1680 avoir conçu déjà quelques années auparavant un immense plan de démonstration catholique[2]. Or, comment prouver le catholicisme, si l'on ne commence par prouver toutes les vérités, sans lesquelles il ne peut être? Triple recherche, par conséquent, déterminant trois parties : Une théologie naturelle, qui étudierait Dieu et l'âme; une théologie révélée qui approfondirait les mystères; enfin une analyse techniqne de l'Église au double point de vue de sa légitimité et de sa hiérarchie. Mais quelle valeur attachera-t-on à une philosophie de la religion qu'aucune méthode ne soutiendra? Ne faut-il pas d'abord édifier un vrai système de logique qui fixerait les règles du raisonnement juste? Logique nouvelle, d'ailleurs, expressive des nuances; bref, adaptée à des faits et non plus à des absolus. Comment, d'autre part, parler, avec quelque portée, de l'âme

1. Klopp, éd. cit., t. IV, p. 454.
2. Klopp, éd. cit., t. IV, pp. 441-43.

et de Dieu, si l'on ne dépasse pas la métaphysique ordinaire, si l'on ne médite pas de façon intense sur les notions de personne, de substance, d'accident ? Demeurera-t-on pourtant dans la pure abstraction ? On risquera de ne rien saisir des difficultés de la création si l'on n'a pas quelque entrée dans la physique la plus profonde.

Quel moyen, d'autre part, de définir et non plus seulement de paraphraser les termes de justification, de liberté, de vision béatifique, si l'on ne construit pas la vraie morale ? On négligerait, il est vrai, jusqu'ici, les collectivités pour ne considérer que des âmes isolées ; or l'Église se veut force sociale. Nécessité, par suite, de fonder la vraie politique, qui examinera le pouvoir de l'Église universelle. Niera-t-on, maintenant, qu'il faille un esprit pénétré de la plus délicate analyse pour édifier pareille œuvre ? En général, on dispute sans discuter. Et les penseurs sérieux ont peu de confiance en ces controversistes, incapables, déclarent-ils, de raisonnements mathématiques. Que diront-ils quand ils verront un controversiste qui est en même temps inventeur en mathématiques ? « Ce fut là la véritable raison qui m'a fait rester si longtemps en France : » ce fut « pour me perfectionner » en mathématiques [1].

Or, parmi les manuscrits de Hanovre, un in-folio nous découvre le plan réel et détaillé de ces *démonstrations catholiques* [2]. Les Prolégomènes contiendront les éléments de la philosophie ; à savoir : Des principes de métaphysique, de logique, de mathématique, de physique, de philosophie pratique [3]. Puis, viennent les quatre parties véritables : les deux premières

1. Klopp, éd. cit., t. IV, p. 444.

2. Cf. *Inédits*, *Théologie*, vol. VII, 6, f°s 44-45.

3. « Prolegomena continebunt Elementa philosophiæ; nempe prima principia Metaphysicæ (De Ente) Logicæ (De Mente) Matheseos (De Spatio) Physicæ (de Corpore) philosophiæ practicæ (De Civitate). » Id., VII, 6, f° 44.

sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, de six chapitres chacune ; la troisième ou « Démonstration de la possibilité des mystères de la foi chrétienne[1] » ; la quatrième ou « démonstration de l'autorité de l'Église catholique »[2]. Leibniz a-t-il réalisé cette œuvre immense? Les imprimés, arbitrairement choisis, ne nous la livrent que morcelée. D'autre part, le fragment, sans titre, connu sous le nom de « Système théologique », en qui l'on a coutume de reconnaître une portion de cette « démonstration catholique », n'est en rien réductible au plan colossal que nous révèle ce manuscrit[3]. Quant aux

1. Pars III : Demonstratio possibilitatis mysteriorum fidei christianæ.

2. Pars IV : Demonstratio auctoritatis Ecclesiæ catholicæ.

3. L'identification, pourtant classique, des « Demonstrationes Catholicæ » et du « Système théologique » ne semble guère soutenable. Sans doute, dans l'édition Klopp (Cf. t. IV, pp. 455-456), on trouve des textes qui se rapportent peut-être au « Système théologique ». Mais, ce n'est pas une raison pour y réduire le plan ci-dessus. Plusieurs arguments sont ici valables. D'abord, Leibniz affirme [Id., t. IV, p. 441] que Boineburg « approuva merveilleusement » ce plan des « Demonstrationes Catholicæ ». Or, Boineburg mourut en 1672. Ce plan doit donc être reculé très loin; et, si l'on se réfère au manuscrit; si l'on songe qu'un indice nous a permis, plus haut (Cf. p. 208), de dater de 1670 à 1671 l'*Appendix : de Resurrectione corporum;* si l'on se réfère aussi à certains signes graphiques, on est tenté de conclure à une contemporanéité possible des deux œuvres. Sans vouloir rien décider en ces questions de chronologie, on peut, en tout cas, affirmer que le « Système théologique » n'offre aucun rapport avec le « Conspectus », tel que nous le révèlent doublement le manuscrit et le texte de Klopp. Rien d'étonnant néanmoins à ce que Leibniz ait rappelé, à propos d'un écrit diplomatique qu'il voulait préparer, tous les travaux qu'il avait esquissés depuis longtemps. Ainsi s'expliquerait que Leibniz, dans ce même groupe de fragments, parle d'un écrit qu'un Catholique forgerait à l'adresse d'un Protestant. Ce seraient là deux œuvres distinctes; et, pour tout dire, il y aurait, d'une part, la recherche totale et théorique, et, d'autre part, la réalisation partielle et pratique. L'une serait les « Demonstrationes Catholicæ », l'autre : un projet analogue au « Système théologique ».

Sur le « Systema theologicum » lui-même, il importe d'abord de remarquer que le titre proposé par M. Bodemann, *Handschriften*, op. cit., p. 4, d'« Examen religionis christianæ », titre transversalement écrit au dos de la dernière page, est d'une authenticité douteuse. Le manuscrit est très finement écrit, sans aucune des divisions données par F. de Careil. Le « Système théologique » n'est d'ailleurs pas méprisable; et il est intéressant de saisir à travers des doctrines impersonnelles la persistance des points de vue leibniziens, non seulement pour les questions religieuses, mais pour

Inédits théologiques, jusqu'ici artificiellement classés, ils semblent, à première vue, un immense chaos, où l'ordre d'un tel sommaire n'est nullement apparent. Mais, si l'on renonce à chercher la rédaction intégrale de ces *démonstrations catholiques* qui jamais ne furent écrites, on en saisit un peu partout les fragments.

En effet, dans le plan de ces *Démonstrations* nous lisons des titres de chapitres comme ceux-ci : Mode de l'éternité, de l'omniscience, de l'omnipotence, de la multiprésence de Dieu [1]; possibilité et nécessité de la Trinité ; de l'Incarnation ; du péché originel ; possibilité de la transsubstantiation [2] ; différence de l'attrition et de la contrition ; vision béatifique ou intuition de Dieu ou contemplation de l'harmonie universelle, puisque Dieu « n'est rien autre que l'harmonie des choses ou en ces choses le principe de la beauté [3] ». A toutes ces questions Leibniz n'a-t-il point répondu ?

Ne méprisons donc pas ce plan, simple travail de circonstance, mais d'où toute la théologie et une partie de la métaphysique leibniziennes se peuvent extraire. Réponses tantôt

les questions philosophiques. On retrouve en effet, dans le « Systema theologicum », quelques-unes des thèses de la *Théodicée* et des *Principes de la Nature et de la Grâce* (Cf. par exemple F. de Careil, éd. cit., t. I, p. 537, l'interprétation de la Révélation).

D'autre part le « Système théologique » offre un intérêt historique. Non seulement il apparaît comme un spécimen de l'écrit objectif tel que l'entendait Leibniz, mais surtout il est celui de ses ouvrages qui a fourni le plus de commentaires illusoires. Pendant toute une partie du XIXe siècle, se multiplièrent les écrits où la foi catholique de Leibniz était affirmée. Cette thèse n'a plus aujourd'hui à être réfutée. Le « Système théologique » est un écrit objectif.

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. VII, Pars III, ch. I, II, III, IV.

2. Id., ch. V, IX, XX, XXXIV.

3. Id., ch. XLII. « Differentia attritionis et contritionis seu amoris amicitiæ et concupiscentiæ... » Et ch. LI : « Visio beatifica, seu intuitio Dei de facie in faciem, est contemplatio universalis harmoniæ rerum. Quia Deus, seu mens universi, nihil aliud est quam rerum harmonia, seu principium pulchritudinis in ipsis. »

complètes, tantôt ébauchées ; mais en aucun domaine Leibniz n'a réalisé pleinement ses insondables rêves ; son œuvre est immensément fragmentaire. La *Théodicée*, par exemple, n'est qu'une réponse partielle à la philosophie de Dieu. Leibniz lui-même la définit : un « avant-coureur » à « ces éléments de la philosophie générale et de la théologie naturelle » qu'il voulait tant « établir[1] ».

Sur la Trinité, l'Incarnation, des notes inédites, non datées, en apparence rédigées au hasard[2], s'imprègnent d'une vie nouvelle, si l'on s'efforce de les rattacher au grand œuvre jamais écrit. Sur la transsubstantiation, d'autre part, les manuscrits de Hanovre nous offrent plusieurs démonstrations[3], qui, jointes aux lettres à Pellisson, sont encore des fragments de cet œuvre. Leibniz, de même, annonçait, dans son plan, des chapitres sur l'amour de Dieu, sur l'attrition et la contrition ; mais qu'est-ce donc que la correspondance sur l'union des Églises, sinon une vaste théorie de l'amour de Dieu[4] ? Une fois de plus, l'œuvre est retrouvé. Enfin la vision béatifique et l'harmonie universelle, vraies fins du mysticisme de Leibniz, ne sont-elles pas sa métaphysique essentielle[5] ?

Effort immense, en vérité, que la publication rationnelle des œuvres de Leibniz permettra de reconstruire définitivement. D'ici là, des ébauches sont seules possibles.

N'était-ce que chimère ? Peut-être. D'autre part s'insinue-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, t. III, p. 321. Lettre à Burnett.

2. Cf. *Inédits, Theologie*, vol. III, 4. *De persona Christi, de Deo Trino :* je reviens plus loin sur ces fragments. Cf. *La Gloire de Dieu*, pp. 471 sqq.

3. Cf. *Inédits, Théologie*, vol. II, 3 a. « Demonstratio possibilitatis mysteriorum Eucharistiæ » ; « De transsubstatiatione » : « Demonstratio hostiam non esse adorandam. » Octobre 1677. Cf. supra p. 214, note 2.

4. Cf. plus loin ch. III. *La Recherche de la Vraie Église.*

5. Cf. le chapitre sur *La Gloire de Dieu.*

ront en ce dessein si net de médiocres intérêts, des intrigues, des lenteurs, des préjugés. Doit-on condamner Leibniz, parce qu'il ne refusa point de s'y soumettre ? Sans doute, il est diplomate ; mais le diplomate, essentiellement, n'est-il pas l'homme qui extrait sa sincérité incessamment de l'expérience ?

Leibniz mourra sans avoir achevé ce rêve, que les circonstances provoquèrent en lui, mais qu'il a vivifié par tout son système. Une telle œuvre réclamait toute une vie. Il la donna. Il disait : « J'avoue que si l'on pouvait faire quelque chose de cette nature pour le bien général de la chrétienté,... on aurait assez bien employé sa vie[1]. »

1. Klopp, éd. cit., t. IV, p. 456.

CHAPITRE II

LE MILIEU HANOVRIEN ET LES CIRCONSTANCES HISTORIQUES DU PREMIER PROJET D'UNION[1]

(1676-1679)

Depuis qu'il a quitté sa ville natale, Leibniz a toujours vécu en des milieux catholiques : à Francfort et à Mayence, avec Boineburg ; à Paris, parmi les Jansénistes et les Jésuites ; à Hanovre enfin, auprès du duc Jean-Frédéric. En aucun cas, il ne rencontrait des Catholiques étrangers aux projets d'union. Mais ici, la situation devenait plus paradoxale. Jean-Frédéric, gagné au catholicisme, devait gouverner des Protestants.

1. Sources. — La question étant limitée aux circonstances historiques du premier projet d'union (1676-1679) et au milieu hanovrien, les sources principales sont : 1° Trente-cinq folios *inédits*, relatifs à Nicolas Sténon ou Steno, ou Nils Stensen. Ce dernier nom est le véritable. (Cf. *Inédits, Théologie*, vol. IV, 7, f°s 1-35.) 2° Les premières lettres écrites à Bossuet en 1678-1679 et 1683 ; — 3° les lettres échangées entre l'abbesse de Maubuisson Louise-Hollandine, Anne de Gonzague, Henriette-Bénédicte, etc., lettres partiellement publiées, *et non sans désordre*, par F. de Careil, d'après les manuscrits du *British Museum ;* 4° les premières lettres de Leibniz à Pellisson.

Livres. — 1° Sur le milieu hanovrien, la question a été renouvelée grâce au savant travail de M. Köcher : *Geschichte von Hannover und Braunschweig von* 1648 *bis* 1714 — in *Publicationem aus den K. preussischen Staatsarchiven* aux tomes XX et LXIII ; t. Ier (1648-1668), 1884, et t. II (1668-74), 1895. Leipzig, in-8°. — 2° Sur les circonstances historiques, cf. les ouvrages *fort vieillis* de : Abbé Picot : *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle* (6 vol.-in-8°) ; Abbé Tabaraud : *Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des communions chrétiennes*. Paris, 1824, in-8°. Cf. en outre Dr. Kiest, *Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen aus seinen Verhandlungen mit dem Hofe Ludwig XIV, Leopold I. und Peter des Groszen*. Paderborn, 1903, in-8°.

Nous connaissons si faiblement en France l'histoire d'Allemagne au XVIIe siècle, que nous croyons avoir tout expliqué, quand nous avons décrit le morcellement des États et déclaré que nul, parmi les princes, ne fut autre chose qu'un petit despote dépourvu d'influence. On ne pénétrera jamais ainsi au delà des apparences. Fort heureusement, des recherches, entreprises en Allemagne, commencent de nous révéler la vie minutieuse des diverses provinces. Il en est ainsi du Hanovre[1]. L'histoire de la conversion du duc Jean-Frédéric ne semble pas d'abord être de grave conséquence. Peut-être pourtant doit-elle être étudiée avec d'autant plus d'attention qu'elle éclairera par avance le rôle de Leibniz à Hanovre.

La chose se passe à Rome, en 1651. Un an auparavant, Rantzau, disciple de Calixtus, s'était laissé convaincre par le directeur de la Bibliothèque Vaticane, Holstenius[2]. De même le duc avait connu Holstenius[3]. Finalement, en février 1651, il abjurait en la présence de Rantzau[4].

Cette conversion paraît avoir été sérieuse. Quelques mois plus tard, Jean-Frédéric demandait à sa mère comment elle le pouvait soupçonner d'avoir été guidé par le souci des dignités[5]. « Si Dieu a souffert pour moi », ajoutait-il, « je puis bien souffrir pour lui[6]. » Cette déclamation ne doit pas nous tromper. Elle est constante en tous les écrits de ce

1. Cf. l'ouvrage précité, Köcher : *Geschichte von Hannover und Braunschweig 1648 bis 1714*, t. Ier (1648-68), 1884, in-8° et t. II (1668-74), in-8°, 1895, aux tomes XX et LXLIII des « *Publicationen aus den K. preussischen Staatsarchiven* ».

2. Köcher, ouv. cit., t. Ier, p. 357.

3. Id. t. Ier, p. 358.

4. Id., t. Ier, p. 362.

5. Klopp, éd. cit., t. IV, p. XL. Lettre faussement datée du 12 avril *1662*; en réalité de *1652*. (Cf. Köcher, ouv. cit., t. Ier, p. 358, note 6.)

6. Klopp, t. IV, p. XLII. Lettre de J.-F. à sa mère : « Hat Gott für mich gelitten, so mag ich für ihn wieder leiden. »

temps et n'exclut pas toujours la sincérité. En fait, les textes nous montrent Jean-Frédéric, dès sa jeunesse, très soucieux de la vie spirituelle[1]. Sa conversion est d'ailleurs motivée. Avant d'abjurer, il s'est fait instruire. Désormais, il sera officiellement catholique à Rome. Il fréquente intimement chez les cardinaux. Le 8 décembre 1651, il reçoit du cardinal Colonna la Confirmation[2]. A Hanovre, l'affaire est d'abord peu connue. Il se décide finalement à déclarer sa foi.

Ici, les faits sont particulièrement instructifs. Une difficulté était imminente au retour du duc en sa patrie. Il réclamerait l'exercice privé du nouveau culte. Or, les assemblées de théologiens affirmèrent que là où une messe papiste serait célébrée, là aussi une Église papiste serait instituée[3].

En 1652, Jean-Frédéric s'en va auprès du roi de Danemark[4] ; en 1653, il séjourne à Regensburg ; en 1654, il est de nouveau en Italie, jusqu'à ce que son frère, Georges-Guillaume, le reçoive à Hanovre et lui accorde en son château l'exercice privé du culte[5].

En ce pays si profondément hostile le duc pourtant espérait. Il était ainsi fidèle aux exhortations de la Cour romaine. Rome désirait garder une communication avec le Hanovre. D'ailleurs, en ce milieu protestant, se maintenait aux portes de Hanovre le collège jésuite de Hildesheim[6]. A ce moment intervient un prêtre italien, Valerio Maccioni[7].

1. Köcher, ouv. cité, t. Ier, pp. 358-359.

2. Id., t. Ier, p. 365. Cf. Klopp, éd. cit., t. IV, p. 505.

3. Id., t. Ier, p. 376. Réunion du 11 juin 1652, à Braunschweig.

4. Sur ses pérégrinations, cf. Köcher, ouv. cit., t. Ier, pp. 377-80.

5. Id., t. Ier, p. 380.

6. Noter qu'aujourd'hui encore Hildesheim contient une importante population catholique ; un tiers à peu près.

7. Valerio Maccioni, né en 1622. J'insiste sur ce Maccioni et sur cette

Jean-Frédéric l'avait sans doute connu à Rome; en tout cas, Maccioni, en 1662, est au service du duc, à la cour de Danemark[1]. Le choix du Danemark n'était pas accidentel. Jean-Frédéric, peu lié avec ses frères, avait au contraire, dès son enfance, préféré sa sœur, Sophie-Amélie[2], maintenant reine de Danemark. La Cour romaine devait donc croire en la possibilité d'une propagande en Danemark. Un moment, on espéra la conversion du roi[3]. Finalement, la tentative échoua et Maccioni dut gagner Hanovre (1665)[4]. A Rome, on redoubla d'impatience. Par un bref, le pape Alexandre VII réclamait que le duc restaurât le catholicisme en sa province, et s'aidât de Maccioni. Maccioni devint intermédiaire entre le duc et la Curie.

Comment vaincre à Hanovre ? On essaya d'abord de dire la messe en l'église du château. Les offices eurent lieu dans la crypte[5]. Ils étaient célébrés par Maccioni et des Jésuites de Hildesheim. En 1667, Maccioni, nommé vicaire apostolique[6], reliait directement le Hanovre et la Cour de Rome. On choisit la congrégation prédicante des Capucins. Des instructions se donnèrent en allemand, en français, en italien[7]. La messe, parfois, fut chantée en langue vulgaire[8]; bientôt, en 1670, on tenta des processions; enfin,

conversion parce que nous atteignons peut-être ainsi de façon précise les rapports de la Curie et de l'Allemagne protestante.

1. Cf. Köcher, ouv. cit., t. II, p. 34.

2. Id., t. Ier, p. 352.

3. Id., t. II, p. 35, note 2.

4. Id., t. II, p. 38, note 10. — « Am Weinachtsfeste 1665 las er die erste Messe in Hannover. »

5. Id., t. II, p. 39.

6. Pour le territoire du duc J.-F. de Braunschweig-Lüneburg.

7. Köcher, ouv. cit., t. II, p. 56.

8. Id., t. II, p. 56. Du moins pour l' « Introït », « le Gloria », le « Credo », le « Sanctus » et l' « Agnus Dei ».

on inaugurait un cimetière catholique à Ægidienthor[1].

On protesta. Jean-Frédéric ordonna de répondre. Maccioni réussit, en s'adressant au peuple, dont une partie fut bientôt à la charge du duc. On ne gagna rien auprès des nobles[2]. Néanmoins, Maccioni réclamait qu'on étendît son vicariat. En 1671, il demandait d'être vicaire de toutes les provinces de Braunschweig-Lüneburg[3]; il lutta spécialement à Braunschweig et à Celle; mais il mourut le 27 août 1676[4].

Faisons attention à cette date. Leibniz est appelé à Hanovre en octobre 1676[5]. Simple coïncidence. Peut-être. Mais depuis 1669, il était réclamé par Jean-Frédéric. En 1673, il avait été sollicité pour une charge de Conseiller auprès du roi de Danemark[6]. L'influence de Jean-Frédéric n'y devait pas être étrangère. En 1669, Leibniz, d'ailleurs, ne garda son indépendance que grâce à Boineburg, qui le voulait emmener à Vienne[7]. En 1672, quand il arriva à Paris, il possédait des lettres de Boineburg pour Arnauld, dont le sentiment « pouvait être d'un grand poids[8] ». Mais, en cette même année, Boineburg mourait[9]. Pendant ce temps, le duc ne négligeait pas Leibniz. Une correspondance commence à Mayence en 1671 et se continuera durant tout le séjour à Paris. Leibniz obéit déjà au duc Jean-Frédéric et apparaît, dès l'origine, comme

1. Köcher, ouv. cit., t. II, p. 56.

2. Id., t. II, p. 61.

3. Id., t. II, p. 63, et note 3.

4. Id., t. II, p. 76.

5. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 188 : « Er traf gegen das Ende Decembers 1676 in Hannover ein. » Il avait quitté Paris en Octobre (Id. t. Ier, p. 170).

6. Cf. Klopp, éd. cit., t. III, pp. 226-238, et toute la correspondance avec Habbeus von Lichtenstern.

7. Id., t. V, p. 59. (Lettre au duc Ernest-Auguste, 1680.)

8. Id., t. IV, p. 441.

9. Exactement, le 8 décembre 1672.

un controversiste. Ce ne sont point tentatives vaines, puisqu'il connaît des hommes de toutes les nations. A Hanovre il espère garder son action cosmopolite. Un jour, il énumère tous ceux de France, d'Angleterre, d'Allemagne, de Hollande, d'Italie, à qui il est en droit d'écrire [1]. Il parle avec ardeur du projet d'union des Églises. Peut-être sera-t-il contraint d'aller se replonger quelques semaines à Mayence en cette bibliothèque de Boineburg, si riche en livres de théologie [2]. Si l'affaire réussit, il rejoindra Jean-Frédéric en Italie [3].

Ainsi se trouve fixée l'origine proprement hanovrienne du projet auquel Leibniz travaillera désormais. On parle seulement, en général, d'une vague mission de la Cour de Rome, relative à toute l'Allemagne protestante. En fait, la Curie a voulu convertir un duc de Hanovre, et restaurer par lui le Catholicisme dans l'Allemagne du Nord. Rome réussit en partie avec Jean-Frédéric. S'il ne convertit pas les Hanovriens, il veut en tout cas gagner Leibniz. Pourquoi celui-ci, nommé Conseiller quelques semaines après la mort de Maccioni, ne

1. Cf. Klopp, éd. cit., t. IV, pp. 380-81 : « Je puis nommer en Italie le P. Kircher, le P. Fabri, ... le P. Rana de Brescia ; ... en France, M. le duc de Chevreuse, M. le duc de Roannez, M. Arnauld, le P. de La Chaise, confesseur du roi, et quelques autres du premier rang m'ont donné permission de me conserver l'honneur de leur connaissance. De plus, M. Carcavy, bibliothécaire du roi, M. l'abbé Galloys, domestique et intime de M. Colbert... M. Thévenot, célèbre par les voyages qu'il a publiés, M. Perrault, contrôleur des bâtiments, M. Cassini, directeur de l'Observatoire du roi, MM. Lantin et de La Mare, conseillers au parlement de Dijon, ... m'ont accordé le droit de leur écrire. En Angleterre, le secrétaire et quelques autres membres de la Société Royale ont entretenu correspondance avec moi il y a longtemps, d'autant qu'il y a quatre ans maintenant que je suis de leur Société. En Hollande, j'ai M. Huygens de Zuylichen,... M. Hudde, bourgmestre d'Amsterdam,... sans parler de Spinoza à La Haye, Cranen à Leyde, Leuwenhœck à Delft et autres. En Allemagne, MM. Lincker, Habbeus, Strauch, Conring, Portner, conseiller à la cour aulique..., Lambecius, bibliothécaire de l'empereur, et plusieurs autres considérables conseillers des princes ou professeurs dans les Universités. »

2. Id., t. IV, p. 457.

3. Id., *Ibid.*

serait-il pas destiné à le remplacer? Officiellement le nouveau vicaire apostolique sera Sténon; le nouvel et vrai intermédiaire entre Hanovre et la Cour romaine sera Leibniz.

Sténon, dont, le 24 août 1677, Leibniz nous apprend que l'arrivée est attendue [1], sera vicaire, non plus seulement à Hanovre, mais dans le Nord de l'Europe. Telle avait été l'œuvre lente et solide de Maccioni et de Jean-Frédéric. Le personnage vaut qu'on s'y arrête [2].

On ignore en général la vie extraordinaire de ce Danois protestant, anatomiste, divinateur de la géologie précise au cours de recherches sur le pays de Toscane, puis converti au catholicisme, prêtre à partir de 1675, finalement évêque de Héliopolis et vicaire apostolique dans le Nord de l'Europe. Vraisemblablement Leibniz ne fut pas initié par lui à la géologie [3]; déjà à Paris, en 1675, il déclarait à Colbert que la minéralogie était encore dans l'enfance, parce que jusqu'à présent on a examiné les minéraux sans considérer les lieux d'où on les tire [4]. C'était là une intuition de la géologie stratigraphique. Leibniz était donc capable de comprendre en 1677 la doctrine de l'homme qui, huit ans auparavant, avait su esquisser la distinction géolo-

1. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, pp. 182-183. Lettre à Conring, 24 août 1677, et *Mathematische Schriften*, éd. cit., t. Ier, p. 179 : « Nous aurons ici M. Sténon en qualité d'évêque in partibus et de vicaire apostolique en cette Cour, à la place de feu M. l'Evêque de Marocco que S. A. S. entretenait. » [Lettre à Galloys, s. d. 1677].

2. Sur les rapports de Sténon avec la Cour de Hanovre, cf. *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, Jahrgang 1899, Hannover : *Herzog Johann Friedrich, Bischof Steno und Pastor Petersen in Hannover*, pp. 204-212, par M. Köcher.

3. A moins que Leibniz ait connu à Paris le « Prodromus » de Sténon, paru en 1669.

4. Klopp, éd. cit., t. III, p. 212. Lettre à Colbert s. d. (1675).

gique des formations éruptives et des formations stratifiées [1].

Leibniz loue l'érudition de Sténon : on le dit, répète-t-il, pieux, probe et modéré [2]. Les restrictions viennent quand il a vu Sténon lui-même. Sans doute, il renouvelle les éloges sur le savant ; mais pourquoi celui-ci, depuis sa conversion, méprise-t-il les recherches naturelles [3] ? Comme si la gloire de Dieu n'était pas incluse dans la nature ! Des discussions se produisirent sans doute entre eux sur cette fausse notion religieuse ; discussions sans effet ; car il aurait fallu, dira plus tard Leibniz, « un commandement exprès du pape » pour le décider à faire encore des observations. « Il ne voulait presque plus entendre parler des merveilles de la nature [4]. »

Leibniz regardait-il donc Sténon comme un savant mais faible esprit, de portée religieuse à peu près nulle ? On devrait ainsi conclure, si l'on consultait uniquement les documents imprimés. Mais les manuscrits de Hanovre nous offrent une trentaine de folios relatifs à Sténon [5] : pièces biographiques, au sujet de son abjuration ; puis, fragments où s'élabore le concept de « bonne volonté ». Tous les hommes de bonne

1. Sténon peut être considéré comme l'un des plus authentiques précurseurs de la géologie précise. Dans son esquisse historique de la géologie, M. de Lapparent déclare que les idées de Sténon « sont le fruit direct de l'étude du terrain ; la spéculation théorique n'y a aucune part, et l'enchaînement qui rattache les faits signalés aux explications proposées est si parfaitement rigoureux, qu'il n'est pas nécessaire d'y chercher d'autre influence que celle d'observations bien faites, discutées avec une remarquable vigueur de raisonnement. » [Cf. A. de Lapparent, *Traité de Géologie*. p. 9. *Introduction. Quatrième édition*, in-8°, Paris, 1900.]

2. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, p. 183 : Lettre à Conring du 24 août 1677 ; F. de Careil, éd. cit., t. Ier, pp. 65-66 : Lettre sans date, écrite après que Leibniz a vu Stenon.

3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. I, p. 193 : Lettre à Conring, 19 mars 1678 : « Stenonium Episcopum doleo nunc a physiologicis studiis averti ad theologica vel ideo quia in his facilius quam in illis habebit parem. »

4. Id., t. VI, p. 158. Leibniz ajoute : « ... D'un grand physicien il devint un théologien médiocre. »

5. Cf. *Inédits, Théologie, vol. IV*, 7, 35 *folios*.

volonté, dit Leibniz, sont sauvés ; car tous, par ce seul fait qu'ils ont une bonne volonté, veulent être sauvés ; par suite ils le peuvent être, puisque ceux à qui la foi salvatrice est suffisamment révélée peuvent être sauvés. Il en résulte qu'un homme de bonne volonté ne peut pas être en dehors de l'Église romaine, ou, plus clairement, que la bonne volonté, même en dehors de l'Église, suffit au salut[1] ».

Que l'on retienne cette construction, ici plus logique que mystique. Elle reparaîtra agrandie dans toute la correspondance avec Pellisson. Dans ces mêmes fragments sur Sténon, on entrevoit déjà une fusion du « libre examen » protestant et de l'« autorité » catholique, à propos d'une page de Chrysostôme. La multiplicité des discussions, déclare Chrysostôme, ne doit jamais me faire dire : Je ne sais où aller ; donc je ne dois aller nulle part. Car ne pourrait-on pas dire la même chose à propos de toutes les religions et de toutes les philosophies ? « ... Il est impertinent d'excuser sa négligence par son ignorance. Car Dieu nous a donné l'esprit et le jugement pour discerner les choses[2] .» Ce passage de Chrysostôme va-t-il contre les Protestants ? Sans doute, « la méthode des Catholiques est la plus aisée, et... un homme qui ne veut pas juger des Écritures a raison d'y avoir égard ». Mais saint Chrysostôme aurait ajouté « qu'il est très aisé de juger par les Écritures de la véritable

1. *Inédits, Théologie*, vol. IV, 7, f°s 23-24 : « Annotationes », etc. : « His verbis asseritur omnibus hominibus bonæ voluntatis fidem salvificam sufficienter revelari... Ex assertione autem ista porro sequitur : Omnes homines bonæ voluntatis salvari. Nam homines bonæ voluntatis volunt salvari (eo ipso quia bonam voluntatem habent), iidem et salvari possunt, (quia quibus fides salvifica sufficienter revelatur in eorum potestate est salvari). Quicumque autem salutem obtinere et volunt et possunt, salvantur utique. Homines ergo bonæ voluntatis salvantur. Unde alterutrum sequitur vel nullum hominem bonæ voluntatis extra Ecclesiam Romanam ; vel bonam voluntatem etiam extra eam ad salutem sufficere. »

2. Id., *Th.*, vol. IV, 7, f° 11.

foi et qu'on n'a pas raison de s'excuser sur son ignorance [1] ». Chrysostôme, affirme Sténon, ne veut pas qu'on soit autodidacte en matière de foi. Mais « où sont ces Protestants », répond Leibniz, « qui prétendent qu'on doit être autodidacte et qu'on doit apprendre la foi par la seule Écriture sans aucun précepteur ? Il n'y a peut-être point de tels autodidactes dans toute l'Europe ; et nous ne sommes pas, Dieu merci, dans une île déserte où nous ne puissions avoir recours qu'aux livres seuls ». Les Protestants diront donc « que les Chrétiens doivent écouter ce qu'on enseigne, mais qu'ils doivent juger aussi si cela convient avec la parole de Dieu [2] ».

Jamais Chrysostôme n'a déclaré que tout Chrétien devait se construire sa foi à soi-même sans écouter autrui. Il demande que l'on consulte l'Écriture. De même, quand les Protestants et les Catholiques disputent entre eux, il ne s'agit pas d'édifier tout de nouveau la religion comme pour convertir un infidèle [3]. Pour lire sagement les Écritures, il suffit d'avoir du bon sens et de la bonne volonté [4]. Et Leibniz ajoute en marge : « ... Tirer la foi de l'Écriture et la vouloir ressusciter tout de nouveau comme si elle s'était perdue, c'est une chose qui demande de l'invention ; au lieu que l'examen des doctrines qu'on nous enseigne n'est qu'un effet du jugement » [5]. Et il prend l'exemple fort clair d'un juriste, qui pourra aisément décider si le système de jurisprudence d'un maître est conforme aux lois qui y sont citées, mais qui bien plus difficilement créerait un système tiré de la simple lecture des

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. IV, 7, f° 11, verso.
2. Id., *Th.*, vol. IV, 7, f° 12.
3. Id., *Th.*, vol. IV, 7, f° 12, verso.
4. Id., *Th.*, vol. IV, 7, f° 12.
5. Id., *Th.* vol. IV, 7, f° 14, verso. Annotation marginale à la phrase précitée, sur l'exemplaire copié.

lois, sans autre guide. Exemple très net et pleinement applicable aux Catholiques et aux Protestants, qui, ni les uns ni les autres, n'auront besoin d'être autodidactes, mais devront examiner seulement si ce qu'on leur enseigne est bien fondé [1].

On commencerait déjà à douter qu'un homme capable de provoquer d'aussi importantes discussions fût jugé négligeable par Leibniz. Or, un manuscrit très curieux, — ou plutôt de simples notes interlinéaires sur une copie d'un secrétaire —, nous instruit peut-être ici définitivement : « ... J'ai eu toujours beaucoup d'estime pour lui à cause des belles observations dont il a enrichi l'anatomie; et je ne doute pas qu'il puisse donner encore bien d'autres choses très importantes pour l'avancement de la médecine s'il continue de s'y appliquer; ce qui n'est pas seulement mon souhait mais encore celui de ses amis que j'ai connus à Paris. [2] » Et plus loin : « Voilà ce que j'ai à dire... aux raisons de M. Sténon. Je vous en laisse juger et je finirai après avoir fait une protestation qui me semble nécessaire. C'est que je vous assure que bien loin de blâmer M. Sténon, je puis dire que je l'estime et, s'il m'est permis de le dire, que je l'aime. Car je crois de reconnaître en lui un zèle animé d'une véritable charité. Je ne m'étonne pas qu'il est dégoûté de la philosophie, parce qu'il n'a pas encore éprouvé la force des démonstrations métaphysiques. Pour moi, je dis avec sincérité que je suis fort content de celles que j'ai trouvées, puisqu'elles m'ont appris des vérités les plus satisfaisantes du monde, qui s'accordent merveilleusement avec la religion chrétienne et qui peuvent donner ici-bas l'avant-goût d'une

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. IV, 7, f° 14, verso. Et note précitée. Id., *Th.*, vol. IV, 7, f° 12, verso.

2. Id., *Théologie*, vol. IV, 7, f° 13.

éternelle vie. Je souhaite le même bonheur à tout le monde, mais surtout à des personnes qui méritent autant que M. Sténon qu'on prenne part à leur conversion [1] ».

On voit que si Leibniz déplore le dédain grandissant de Sténon pour les sciences, il ne méprise pas son effort religieux. D'ailleurs, tous ces papiers, maintenant bien figés et bien froids, nous résument peut-être des conversations vivantes. L'une d'entre elles, parmi tant d'autres, nous est laissée : *Conversatio cum domino episcopo Stenonio de libertate. 27 novembre 1677* [2].

Cependant, en même temps que Sténon, en septembre ou octobre 1677, était arrivé à Hanovre un nouveau pasteur, Petersen, qui avait connu Spener à Francfort. Dès que Sténon apprit que Petersen prêchait en toute sincérité, il le vint voir en compagnie de quelques moines, et le pria, non de commencer avec lui une controverse, mais de bâtir avec lui. Il fut si mal reçu qu'il ne revint pas ; à sa place, il envoya un certain Jacob Rautenfels, auquel se joignirent bientôt des Jésuites. D'autre part, un écrit de l'Empereur dénonçait à Jean-Frédéric ce pasteur qui outrageait la religion romaine. Sténon, alors, essaya de séduire Petersen par la promesse de belles places, s'il consentait à se convertir. Mais Petersen demanda qu'on lui prouvât d'abord la vérité catholique ; et, comme Jean-Frédéric, quoique souverain catholique, le protégea désormais officiellement, il commença de souffrir les injures d'autres pasteurs protestants. Finalement, il dut

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. IV, 7, f° 14. Au bas de la page copiée : très finement écrit.

2. *Inédits*, *Philosophie*, vol. IV, 3 c., f°s 12-17. Ni les Archives d'État de Hanovre, ni les Archives de la Propagande à Rome ne contiennent de renseignements relativement aux rapports de Leibniz et de Sténon. [Renseignements obligeamment communiqués par M. Köcher.]

en appeler à Molanus, abbé de Loccum, et quitta Hanovre en 1678[1].

Ce Molanus, pasteur protestant que Jean-Frédéric avait nommé président du consistoire à Hanovre, fut également connu de Leibniz en 1677[2]. Disciple de Georg Calixtus et de l'Université de Helmstädt, il avait été modelé par des maîtres depuis longtemps désireux d'unir les Églises. En effet, tandis que la Cour romaine s'efforçait de regagner lentement les pays perdus, certains Protestants entreprenaient de retrouver, par delà les divisions, ceux des dogmes où toutes les Églises s'accordaient, même inconsciemment. L'influence de l'Université de Helmstädt[3], en particulier, dut être immense. Fondée entre 1574 et 1576, elle comptait vers 1630 plus de seize mille étudiants et s'offrait aux pauvres tout en maintenant son action sur les riches[4]. Un de ses maîtres, Calixtus, essayait de retrouver l'union théorique, fondamentale, des Églises. Il écrivait dès 1646 : « Je ne veux nullement dissimuler que, depuis de longues années, j'ai eu à souci et à cœur la concorde ecclésiastique ; et jusqu'ici j'estime que, par cette concorde dont j'ai parlé, non seulement l'Église serait ramenée à son ancien état, mais la république générale du monde chrétien pourrait être sauvée de la mort[5]. » De telles paroles, sans doute

1. Cf. Köcher, *Herzog Johann Friedrich, Bischof Steno, und Pastor Petersen in Hannover* ap. *Zeitschr. des hist. Vereins für Niedersachsen*, 1899, loc. cit. Cf. ici pp. 209-211.

2. Guhrauer, biog. cit., t. Ier, p. 195.

3. Cf. Kunhard, *Beiträge zur Geschichte der Universität Helmstædt*, Helmstædt, 1797, et Henke : *Die Universität Helmstädt im sechszehnten Jahrhundert : Georg Calixtus und seine Zeit* : Erster Theil : *Einleitung* ; Zweiter Theil : *G. Calixtus, Briefwechsel in einer Auswahl aus wolfenbüttelschen Handschriften, herausgegeben* von Henke, deux petits volumes in-12. Halle, 1833.

4. Henke, *Die Universität Helmstädt*, op. cit., t. Ier, pp. 3 et 6.

5. Id., t. II, pp. 98-99 : « Nolo equidem diffiteri, mihi a multis annis ecclesiasticæ concordiæ studium curæ et cordi fuisse, meque hactenus

fréquemment répétées devant de nombreux étudiants et pendant un demi-siècle, ne durent pas être vaines. Calixtus essayait même d'agir sur d'autres Universités. A l'Université de Leipzig l'Université de Helmstädt répondait en 1649 : « Aimons-nous donc sincèrement les uns les autres comme en la présence de Notre Seigneur[1] ». Calixtus pensait que l'union se doit extraire des principes que les deux Églises reconnaissent simultanément[2] ; et il voulait finalement établir que les croyances sont au fond unes, et que toujours les dogmes nécessaires au salut ont été enseignés par l'Église[3].

Cette doctrine, analogue à celle de Leibniz, et qu'on qualifia dédaigneusement de syncrétisme, fut autant détestée des Protestants orthodoxes que des Catholiques[4]. Les théologiens de Helmstädt n'étaient cependant pas favorables à une abdication. Ils voulaient surtout préciser les rapports entre les Églises. Or, puisque Jean-Frédéric appelle en 1677 Molanus, c'est qu'il compte sur les sentiments d'un disciple de Calixtus. Au même moment arrivait, envoyé en mission pacifique à travers l'Allemagne, l'évêque de Neustadt, Spinola. Molanus, Jean-Frédéric, Leibniz, Sténon, Spinola; que l'on songe au rapprochement de ces noms, à une même date, en un même

existimasse per eam quam dixi concordiam, non modo Ecclesiam in integrum restitui, sed etiam communem Christiani orbis rempublicam ab interitu vindicari posse. »

1. « Amemus itaque invicem sincere tanquam in Domini nostri conspectu. » *Lettre de l'Université de Helmstädt à l'Université de Leipzig*, 1649, in Henke, ouv. cit., t. II, p. 190.

2. Henke, ouv. cit., t. II, p. 99.

3. Köcher, *Geschichte von Hannover und Braunschweig*, ouv. cit., t. Ier, p. 357, et Erdmannsdörffer : *Deutsche Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zum Regierungsantritt Friedrich's des Groszen*, 1648-1740, t. I, Berlin, 1892, in-8°, p. 478.

4. Erdmannsdörffer, ouv. cité, p. 476.

lieu. Vraiment, à cette Cour de Hanovre, l'Église romaine, l'Église évangélique et les sectes intermédiaires se condensaient, prêtes à se comprendre théoriquement les unes les autres.

Dans tout le monde germanique s'était échafaudé un vaste projet d'union, que sans le secours d'un document rédigé par l'évêque Spinola et recopié par Leibniz il serait malaisé de déterminer [1]. Ce projet semble s'inaugurer en 1661. A l'origine, la négociation paraît être dirigée par l'Électeur de Brandebourg. Frédéric-Guillaume, vers 1662 et 1663, essaye d'unir en ses États les Évangéliques et les Réformés. En 1664, il rédige un édit punissant sévèrement les haines des deux partis [2]. Or, comme on connaît les sentiments hostiles de l'Électeur à l'égard des Catholiques, la pleine permission qu'il donna à l'Évêque Spinola de traiter de la pacification religieuse avec les princes allemands rectifie de façon importante les jugements sur la première politique prussienne. D'ailleurs, dès 1662, quelques princes protestants se rapprochent de l'Allemagne catholique et négocient avec l'Électeur de Mayence [3]. L'amitié de Jean-Frédéric et de Boineburg, les rapports naissants de Leibniz, conseiller de cour à Mayence, avec un duc de Hanovre, sont les signes d'un effort vers l'union du Nord et du Sud de l'Allemagne. Dès lors, la conversion de Jean Frédéric apparaît comme un événement des plus graves. Philippe IV d'Espagne promet « l'intervention de toute sa puissance [4] ». Mais en 1674 seulement, le cardinal Albritius, nonce à Vienne, procure la « mission impériale ».

1. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, pp. 5 et suivantes.

2. Erdmannsdörffer, ouv. cit., p. 492. Sur les difficultés de cette pacification religieuse, voir Id., pp. 491-93.

3. Sommaire de Spinola, F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 6.

4. Id. *Ibid.*

En 1675, on décide à Vienne de recueillir les déclarations des théologiens protestants d'Allemagne. Spinola est chargé de la mission et se rend en Saxe[1]. Mais l'Électeur n'ose rien faire sans l'assentiment de tous les princes. Dès lors, l'Empereur prescrit d'envoyer des délégués à tous les princes allemands. De là, le voyage de Spinola à Hanovre en 1676. Or, à cette date, apparaît un nouveau pape, Innocent XI : l'affaire qui languissait depuis seize ans est ressaisie, et Innocent XI, que les Protestants admireront, voudra sincèrement l'union. De toute façon donc, les années 1676 et 1677 sont décisives.

En effet, à ce moment, s'inaugure la jonction définitive des intérêts particuliers du Hanovre et de la politique générale de Rome : Jean-Frédéric prendra désormais la direction du projet[2]. Le Pape députe à Vienne plusieurs théologiens; il écrit à Jean-Frédéric une lettre approbative[3] et, par un bref, assure l'évêque Spinola de sa protection spéciale. En 1678, quatorze princes permettent de contribuer à l'entreprise[4].

En 1678 également, Leibniz commence d'écrire à Bossuet, en apparence pour lui donner des renseignements sur le Talmud[5]. Mais la vraie fin apparaît, à peine dissimulée sous un « au reste » diplomatique. « Au reste, tout le monde fait grandissime état, Monseigneur, de votre livre des controverses, et Monsieur l'Évêque de Tina... qui a fort pensé à ces choses.., ayant eu un exemplaire de S.A.S. mon maître, en a été ravi. Ceux du parti contraire ne sont pas moins obligés de recon-

1. Spinola, Sommaire historique cité, ap. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 7.
2. Id., p. 8.
3. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 57.
4. Id., t. Ier, p. 10.
5. Id., t. Ier, p. 61. Lettre de Leibniz à Bossuet (s. d.) La première de Leibniz n'est pas publiée par F. de Careil.

naître et la solidité de vos pensées et la franchise de votre procédé [1] ».

Tout est contenu en ce passage : Spinola, incidemment nommé; l'*Exposition* vantée; l'admiration protestante constatée. Sans doute, cette adroite entrée en matière était destinée à faire parler Bossuet. Et le moment était bien choisi, puisque l'*Exposition,* qualifiée par les Protestants de livre peu catholique, allait paraître, fortifiée d'un bref papal. Bossuet en informera Leibniz par sa réponse : « L'approbation que donne un prince si éclairé et si catholique à mon traité de l'*Exposition de la foi* me fera estimer ce petit travail. On le réimprime avec un avertissement que j'y ajoute et un bref de Sa Sainteté qui donne à cet ouvrage l'approbation la plus authentique qu'on puisse souhaiter. J'espère qu'elle fera du bien aux Protestants qui ne voulaient pas croire que la doctrine que j'exposais fût celle de l'Église [2] ». Leibniz réplique par une lettre non datée, que l'approbation du Pape « pourra faire son effet un jour et contribuer au rétablissement de la paix de l'Église [3] ».

Malheureusement Jean-Frédéric meurt à la fin de l'année 1679. Avec lui s'évanouit ce paradoxe fécond d'un souverain catholique gouvernant des sujets protestants. Avec lui aussi disparaît la vraie sincérité incluse dans le projet proprement hanovrien. Ainsi s'expliquerait peut-être que la correspondance, à peine commencée entre Leibniz et Bossuet, s'arrête brusquement en 1679. De l'aveu de Spinola, la négociation est interrompue après 1678. En 1684, le Pape promet d'accorder quelques nouvelles concessions ; mais il ordonne qu'à

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 62. Lettre précitée.
2. Id., t. Ier, p. 63. Lettre de Bossuet à Leibniz, 1er mai 1679.
3. Id., t. Ier, p. 65.

cause de la « faction française » on agisse pendant quelque temps en dissimulant ses instructions [1]. Enfin, en 1688, on obtient l'assistance des Jésuites, qui promettent « leurs novices pour appuyer cette sainte et grande affaire [2] ». Peut-être comprend-on ainsi que la négociation paraisse languissante et que Bossuet y soit seulement mêlé beaucoup plus tard : cette négociation est, d'abord, essentiellement italo-germanique.

La France y collabore pourtant dès l'origine. Anne de Gonzague et Louise Hollandine, abbesse de Maubuisson, rêvaient, en un désir simple et tenace, de convertir le Hanovre protestant. En 1680, la veuve de Jean-Frédéric, Bénédicte, se retirait en France, mais sans cesser, écrivait Anne de Gonzague, d'y vouloir « donner une grande part de sa vie à l'Allemagne [3]. » En France, elle dut vivre en piété et en solitude, car, longtemps après, Spanheim racontera dans sa *Relation de la Cour de France* qu' « elle demeure à Paris dans un hôtel qu'elle y loue, n'y voit pas grand monde, va assez rarement en Cour et ne s'y trouve jamais dans les fêtes qu'on y fait, ou dans les occasions de cérémonie [4] ....».

Tous les projets de conversion restèrent sans doute assez superficiels et insignifiants, tant que le problème fondamental parut être de gagner, non par exemple le Hanovre, mais une seule personne telle que l'Électrice Sophie. Bientôt, il est vrai, grâce à la remarquable secrétaire de l'abbesse de Maubuisson, Mme de Brinon, le projet se complique. On com-

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p 12.
2. Id., t. Ier. Sommaire cité, pp. 13-14.
3. Id., t. Ier, p. 73. Lettre d'Anne de Gonzague à Sophie de Brunswick.
4. Ezéchiel Spanheim. *Relation de la Cour de France en 1690*, in *Publications de la Société de l'Histoire de France* (1882), pp. 121-122.

mença de trouver précieuse avant toute autre la conversion de Leibniz lui-même. Pellisson, directeur de la caisse des conversions, collabora pour cela plus ou moins consciemment avec Arnauld et les Jésuites. On songea peut-être autant à produire une illustre abjuration qu'à ramener tout un groupe d'hommes.

Malgré ces médiocrités, le projet général persistait. A Hanovre, à Vienne, à Rome, à Paris, à Maubuisson, on voulait « unir ». Dès lors, tous les projets s'enchevêtrent. On ne peut s'étonner que l'Allemagne se croie ainsi dépendante de la France. *L'Exposition* de Bossuet était devenue promptement un livre européen. De plus, depuis la *Paix de l'Église* (1668), toutes les sectes catholiques se voulaient montrer orthodoxes. Comment y parvenir, sinon en unissant? L'*Exposition*, que le monde protestant avait accusée d'hérésie, venait d'être approuvée par Innocent XI. Certains Évangéliques se demandaient, d'autre part, s'ils n'étaient pas plus proches de l'Église romaine que des Réformés. Le théologien Leyser composait un ouvrage intitulé : *Comme quoi les papistes sont plutôt en communion avec nous qu'avec les réformés*; un autre déclarait que le joug de l'Antechrist calviniste est plus insupportable que celui de l'Antechrist papal[1].

Par suite, un nouveau danger apparaissait. Les Réformés et les Évangéliques ne risquaient-ils pas de se haïr de plus en plus ? Ne fallait-il pas chercher d'abord à réunir les Protestants entre eux ? Leibniz semble avoir compris dès l'origine que deux unions se doivent superposer. Sans doute il corres-

1. Faits signalés par M. Alfred Rébelliau in *Bossuet historien du protestantisme*, Paris 1891, p. 27, note 3.

pondra avec des Catholiques et se laissera guider par de vagues généralisations. Mais, en même temps, il aura conscience que l'unité générale de l'Église peut seulement parachever de minutieuses unions d'Églises particulières. Il préparera en Allemagne une opinion ; il rapprochera les Prostestants, afin que, si quelque accord se produisait jamais avec l'Église romaine, les Églises protestantes fussent capables de s'insérer, sans désordre, en la communion générale. Politique profonde, dont en 1697 un diplomate le félicitera[1].

Ainsi s'est agrandie, grâce à Leibniz, une politique religieuse qui paraissait d'abord réduite à de médiocres projets de petites cours. Leibniz se trouvait réellement maître d'une politique générale. En religion, comme naguère en politique, il devenait à partir de 1678 un « Européen ». Il était donc mûr pour correspondre avec l'Église de France, l'Église d'Italie, les sectes d'Allemagne ou d'Angleterre. Dès lors, son effort personnel d'union religieuse transfigure les projets mêmes qui lui sont imposés du dehors et sur lesquels il construit.

En effet, tous les essais d'union des Églises eurent quelque chose d'artificiel et de sénile. Il faut n'avoir pas tenté de vivre successivement la vie protestante et la vie catholique, pour croire que de telles unions, à peu près réductibles à des anéantissements, se peuvent réaliser. Aucun Protestant véritable n'accepte de voir diminuer l'expression spéciale du Christianisme que sa croyance figure. Or, tous les constructeurs de projets ont négligé, en les diverses formes chrétiennes, l'évident souci qu'elles avaient de rester elles-mêmes. Ceux qui ont espéré de tels anéantissements ont été des esprits peu compréhensifs ; et, de là, durant deux siècles, la médiocrité

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. VIII, Lettre de Cresset, 27 octobre 1697, f° 204.

des discussions qui se succédèrent. Deux méthodes étaient cependant précieuses et pouvaient léguer des pensées viables : « L'exposition », accrue de la recherche historique, telle que Bossuet la pratiqua ; et la discussion philosophique des conditions logiques de l'union, telle que la voulut Leibniz. On s'indigne, il est vrai, que Leibniz ait mêlé à l'action religieuse des problèmes diplomatiques. Au contraire, l'union religieuse fut ainsi sauvée de la mort. Peut-être, en effet, n'y a-t-il que deux moyens profonds de se rapprocher chrétiennement les uns des autres : ou bien il faut convertir au nom d'un Christianisme mystique et absolu ; ou bien il faut insérer la religion dans la vie complexe des États. Leibniz a tantôt séparé, tantôt mêlé ces deux méthodes. Et, quand il profite de la monarchie prussienne et de l'abondant milieu réformé de Berlin pour accroître la tentative d'union des Protestants entre eux ; quand, plus tard, durant les préludes de la monarchie anglaise, il distend ses rêves d'organisation, afin d'y insérer l'Église anglicane ; ce n'est pas, comme on le soutient, par froideur ou insincérité, mais surtout en vertu d'une conscience riche, à la fois laïque et religieuse.

CHAPITRE III

LA RECHERCHE DE LA VRAIE ÉGLISE[1]

« Il n'y a point de chaos dans l'intérieur des choses[2]. »

Vu en profondeur, l'effort religieux de Leibniz renouvelle un rêve du Moyen Age. Croire en une « Chrétienté », vouloir des monarchies universelles, anéantir des « Infidèles » ; et, d'autre part, construire une Église parmi les sectes, décrire un arbitrage suprême, étendre le christianisme et la civilisation par delà l'ancien monde ; n'est-ce point à travers les siècles la persistante aspiration à un Christianisme réalisé sur la terre ? Leibniz en effet découvre en l'Europe une expression vivante du christianisme. Il pénètre avec passion chaque État et lui veut ravir un secret. Conquête obstinée, dédai-

1. Sources. — Les sources d'une étude sur la « vraie Église » selon Leibniz sont actuellement *presque toutes inédites*. Il s'agit d'une masse immense de *fragments*, — parfois réduits à de simples notes marginales, compris dans les liasses *inédites* suivantes : *Théologie*, volume III, cf. surtout, 4, 7 et 8 ; IV (fragments déjà cités sur Sténon) ; vol. V, fragments mystiques (partiellement publiés) ; volumes VI et VII *passim* ; vol. XIX, principalement pour les quelques lettres *inédites* de Leibniz à Mme de Brinon, et enfin, vol. XX, *passim*. — D'autre part, la correspondance *inédite* est ici particulièrement riche. Cf. en particulier lettres *inédites* au R. P. Levesius, au marquis de Monceaux, à Morell, Phil. Naude, Pfaff, Pritz, au R. P. Quesnel, à Reuschenberg, Runckel, Seckendorff, Jakob Spener, etc. — Cf. de plus la correspondance, tant éditée qu'*inédite*, avec le Landgrave von Hessen-Rheinfels. — Parmi les parties publiées, cf. la fondamentale correspondance avec Pellisson et Mme de Brinon, ap. F. de Careil, éd. cit., t. I et II. — Enfin la question étant métaphysique avant tout, il faut joindre à toutes ces sources particulières l'œuvre entier de Leibniz.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 40. *Théodicée*, préface.

gneuse des généralisations hâtives. Vraiment, chaque nation vit pour lui désormais : Allemagne, Empire, Angleterre, France, Suède, Pologne, Russie, Espagne ou États italiens, ne sont plus des collectivités nominalement unifiées. Tout pays reçoit une mission, non pas figée à travers le temps, mais sans cesse variable.

Nul n'a droit, dès lors, d'écraser un peuple européen ; toute guerre sera lointaine, destinée à élargir indéfiniment les États civilisés. Il y a vraiment des liens chrétiens [1], une politique des nations chrétiennes, un intérêt général et « inestimable » de la Chrétienté [2]. Une nation se pourra déclarer prédestinée ; et le penseur ne reprochera pas à Louis XIV son titre de Roi Très Chrétien, mais l'œuvre destructrice du Christianisme qu'un Roi Très Chrétien a osée [3]. Toute force devra tendre à se faire surhumaine : Louis XIV travaillera à relier les mondes [4], à conquérir des terres nouvelles ; [5] Charles XII exaltera sa foi religieuse jusqu'à réaliser une héroïque république protestante [6] ; Pierre le Grand organisera ses immenses terres afin que soient jointes définitivement l'Europe et la Chine [7]. L'Église, essentiellement, ne se séparera point des États. Si l'Europe idéalement exprime le Christianisme sur la terre, l'Église se

1. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. III, p. 84. *Remarques sur un manifeste français*. Cf. aussi Klopp, éd. cit., t. V, p. 188, où Leibniz parle de la « République chrétienne. »

2. Cf. F. de Careil., éd. cit., loc. cit., t. III, p. 109 : « L'intérêt inestimable de la Chrétienté. » Cf. Klopp, t. V, p. 180 : « ... Les Français sont en possession de sacrifier l'intérêt du Christianisme au leur. »

3. Ainsi se doit interpréter, semble-t-il, le *Mars Christianissimus*.

4. V. plus haut, 1re partie, ch. Ier.

5. Allusion au projet de conquête de l'Amérique, formulé par Leibniz en 1681. Cf. plus haut pp. 163-64.

6. Cf., sur ce projet, assez malaisé à déterminer, le chapitre sur *Pierre le Grand*.

7. Cf. 1re partie, ch. III.

doit manifester comme la préformation et le modèle d'une Europe future ; et tous les abus, si par malheur elle les souffre, ne détruisent pas seulement sa force théorique, mais son prolongement corporel : l'Europe.

Comment ne pas chercher à maintenir parmi les États une nation plus étroitement chrétienne que toute autre, condensant en elle le pouvoir et la pureté mystiques ? Au temps de Charlemagne cet « Empire privilégié » était dit : « Celui qui garde le peuple romain contre les Barbares et les Infidèles [1]. » Charlemagne a juré d'être le protecteur de l'Église, serment qu'a renouvelé Othon Ier [2]. La mission des Empereurs est de « conduire les hommes à la vraie béatitude [3] ».

L'Église n'est pas dans la République, mais la République est dans l'Église, que Jésus a voulu créer une [4]. Toute domination doit être réductible à l'amour [5], puisque la fin de l'autorité est la béatitude des sujets. Les princes deviennent seulement des intermédiaires temporels propres à hâter cette béatitude. État idéal que, le plus souvent, ni l'Église ni l'Empire ne savent produire en la dure matière : le diable tenta le Christ d'une vraie gloire et réclama l'adoration. Tentation sans cesse renouvelée parmi les Chrétiens, quand l'Église acquiert de nouvelles richesses, poursuit des problèmes vains, excommunie avec pharisaïsme, et quand le

1. Klopp, éd. cit., t. Ier, p. 151. Écrit entre 1668 et 1670. « Definitio Imperatoris Romani tempore Caroli Magni : qui populum Romanum Italiamque contra Barbaros et Infideles tuetur ; ideo enim Carolus Imperator appellatus est. »

2. Id., t. Ier, p. 152. Charlemagne a été dit Très Chrétien au Concile de Mayence (813) ; « il n'importe, s'il était Gaulois ou Germain » « Germanus an Gallus fuerit nil refert ».

3. Id., t. Ier, p. 152 : « Imperatoris est ad beatitudinem veram homines ducere. »

4. Id., t. Ier, p. 153.

5. Cf. plus loin la théorie de l'obéissance ecclésiastique.

Pape s'arroge un pouvoir sur toutes les choses de ce monde [1].

Le vrai Pape, conscient de sa mission, serait un « Père commun [2] ». Et le gallicanisme viole peut-être d'une manière plus grave que la Réforme protestante l'unité religieuse. On ne saurait approuver cette assemblée des députés du clergé, « gens entièrement dépendants... de la Cour, qui entreprennent de décider hardiment les plus grandes questions de l'infaillibilité du Pape et de la supériorité du concile, et tout cela, sans cause et sans besoin [3]... ». Les Protestants eux-mêmes blâment un pareil esprit de révolte. Lorsque, le pape Innocent XI condamnant les casuistes, la Cour fait défendre la publication de la censure [4]; qui, parmi les Catholiques et les Protestants sincères, ne s'indignerait de l'arrogance française? L'insubordination de ces Évêques français procède plus « de l'esprit de la cour que de l'esprit de l'Église [5] ». D'ailleurs, quand un Roi Très Chrétien se maintient l'allié secret de la Turquie [6], écrase l'Empereur et outrage le Pape à l'heure même où une lutte décisive est tentée contre le Mahométisme, les liens du Christianisme ne sont-ils pas plus que jamais détruits et ne devraient-ils pas être tout à coup et violemment ressaisis? Il fut plaisant de voir des Protestants prendre la défense du Pape contre le parti de Rome et contre les Jésuites [7],

1. Klopp, éd. cit., t. Ier, pp. 154-155.

2. F. de Careil, éd. cit., t. III, pp. 107 et 150. *Remarques sur un manifeste français.*

3. Id., t. III, p. 152.

4. Id., *Ibid.*

5. Rommel, éd. cit., t. Ier, p. 284 (1680).

6. F. de Careil, éd. cit., t. III, p. 161.

7. Rommel, éd. cit., t. II, p. 204 : Cf. *Inédits, Théologie*, vol. XX, f° 297 verso, où Leibniz raconte que dans la chapelle luthérienne de Wolfenbüttel, on a chanté une pièce de musique italienne (que la masse par conséquent n'a pas comprise), et dont le sens était la louange du pape Innocent XI qui cherchait à réunir les Chrétiens contre les Turcs : cela en présence du

alors qu'Innocent XI, austère et saint, se souciait uniquement de secourir « les princes chrétiens contre les Infidèles[1] ». On peut se demander si le Pape ne se montrerait pas avec avantage l'arbitre réel des « différends » entre les « princes chrétiens », vrai possesseur d'un pouvoir temporel. « La force de la religion ne passant que pour imaginaire parmi les mondains de ce siècle corrompu, il serait bon d'y joindre le bras séculier[2]. »

Théorie qui nous semble aujourd'hui bien surannée et qui ne s'accorde guère avec une foi protestante. Mais Leibniz a su en d'autres circonstances se rebeller contre le pouvoir du Pape. En ce même gallicanisme qu'il blâme dans les pamphlets contre la France il percevra ailleurs une demi-révolte contre les abus romains et une préparation à l'unité religieuse. Pourtant il croira presque constamment en la fécondité de l'antique symbolisme impérial. Son incessante recherche d'une fusion de l'esprit et de la force, ou du Pape et de l'Empereur, produira, en se « développant », la politique nouvelle, à la fois matérielle et morale, profane et sacrée, qu'il décrira à Louis XIV, à Pierre le Grand et aux Jésuites.

Cette politique, bien plus que le dogme précis du Saint-Empire, traduira la religion concrète de Leibniz. Tout comme il transformera les formules théologiques, Leibniz en effet corrigera le symbolisme vieilli des formules impériales. Quelle

duc Antoine-Ulrich ; de plus, cette pièce a été imprimée par l'imprimeur ordinaire, avec l'indication du jour où elle a été exécutée. « C'est la première fois », ajoute Leibniz, « qu'on a chanté les louanges d'un pape dans une Église luthérienne. » (20 janvier 1686.)

1. F. de Careil, éd. cit., t. III, p. 150. *Remarques sur un manifeste français.* — Cf. Ranke, *Histoire de la Papauté*, trad. française, t. III, p. 326, ouv. cit.

2. Rommel, éd. cit., t. Ier, p. 285. Cette apologie du pouvoir temporel ne doit pas être notée sans réserves. Elle est liée à l'une des politiques de Leibniz, la politique autrichienne.

est l'essence de « l'Empire ? » L'union du pouvoir et de l'amour. Peu importe si la monarchie de Vienne, à jamais décharnée et médiocre, ne s'identifie en rien à un tel modèle. L'Europe est l'Empire, ou plutôt l'Europe devient la « République » en qui il faut insérer cette notion de pouvoir mystique.

Transposition que Leibniz n'indique pas formellement, mais qui est incluse en tout son œuvre. Les États chrétiens devront appliquer entre eux les règles mêmes de Jésus-Christ ; les plus puissants ne faisant jamais aux plus faibles « ce qu'ils ne veulent pas qu'un autre plus puissant leur fasse[1] ». Si donc l'union entre les États chrétiens ne peut être fondée que sur la justice[2], tout souverain qui songe uniquement à agrandir son État[3] ne mérite plus le respect. « *La place d'autrui* est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale[4]. » De là, en particulier, la possibilité pour un penseur

1. F. de Careil, éd. cit., t. III, p. 282. *Consultation sur les Affaires générales.*

2. Id., t. III, p. 117. *Rem. sur un manifeste français.*

3. Id., t. III, p. 123.

4. *Inédits : Politik und Volkswirtschaft*, 8, f° 28. Fragment de première importance. Souligné par Leibniz. Après la phrase citée ici, laquelle est la première, Leibniz écrit : « Et le précepte de Jésus-Christ de se mettre à la place d'autrui ne sert pas seulement au but dont parle Notre Seigneur, c'est-à-dire à la morale, pour connaître notre devoir envers le prochain ; mais encore à la politique, pour connaître les vues que notre voisin peut avoir contre nous. On n'y entre jamais mieux que lorsqu'on se met à sa place, ou lorsqu'on se feint conseiller et ministre d'État d'un prince ennemi ou suspect. On pense alors ce qu'il pourrait penser et entreprendre, et ce qu'on lui pourrait conseiller. Cette fiction excite nos pensées et m'a servi plus d'une fois à deviner au juste ce qui se faisait ailleurs. Il se peut, à la vérité, que le voisin ne soit pas si mal intentionné, ni même si clairvoyant que je le fais, mais le plus sûr est de prendre les choses au pis en politique... comme il faut les prendre au mieux en morale... Cependant la morale même permet cette politique lorsque le mal qu'on craint est grand... Ainsi on peut dire que la place d'autrui en morale comme en politique est une place propre à nous faire découvrir des considérations qui sans cela ne nous seraient point venues : et que tout ce que nous trouverions injuste, si nous étions à la place d'autrui, nous doit paraître suspect d'injustice. — Et même tout ce que

de proposer une action à un souverain. D'ailleurs, l'effort de cet homme ne semblera notable que le jour où son esprit se sera fondu en l'esprit public, sera devenu l'esprit même du souverain. Pareillement, un État doit sympathiser avec les autres, au point de confondre son intérêt particulier avec les fins générales qu'il découvre ailleurs. S'il y échoue, on en doit accuser, soit la fausse ambition d'une politique particulière, soit l'obscurité passagère d'un dessein général mal dégagé. L'Europe, il est vrai, a pu rarement jusqu'ici s'ordonner selon la raison. Car, « il n'y a d'âme que pour les personnes naturelles; il n'y en a point pour les personnes civiles. » Or, tout État est « personne civile..., en laquelle les personnes naturelles sont dans un perpétuel écoulement. » Comme, d'autre part, « *l'amitié vraie* » n'est point séparable de la *fixité*, ni « d'une intention de durée perpétuelle,... *il ne peut y avoir entre les États nulle amitié vraie..., nulle vraie haine*[1]. »

Par suite, Leibniz n'espère point supprimer complètement les divergences politiques entre les États. Toujours et nécessairement, des désaccords surgiront à propos de problèmes particuliers. Peu importe, après tout, si l'union persiste pour les œuvres essentielles : union ne veut pas dire unité. Or, n'y a-t-il point réellement des œuvres où cessent haines et

nous ne voudrions pas, si nous étions à cette place, doit nous arrêter pour l'examiner plus mûrement. Ainsi le sens du principe est : *ne fais ou ne refuse point... ce que tu voudrais qu'on ne te fît ou qu'on ne te refusât pas*. — Penses-y plus mûrement, après t'être mis à la place d'autrui, qui te fournira des considérations propres à mieux connaître la conséquence de ce que tu fais... » *Passages soulignés par Leibniz*. Le manuscrit est graphiquement curieux. C'est un manuscrit format petit papier à lettre, dont la seconde page est toute noircie de signes d'arithmétique binaire.

1. Dutens, éd. cit., t. IV, III, p. 561 : « Animus non nisi personarum naturalium est, civilium nullus... Respublica est una persona civilis.., in qua naturales sunt in perpetuo fluxu... At *amicitia vera* non nisi *fixa* esse debet cum intentione perpetuitatis. *Ergo inter Respublicas vera amicitia nulla est... nec odium.* »

désaccords ? Et, quand il s'agira d'étendre la civilisation, les sanglants antagonismes ne feront-ils point place aux associations fécondantes ? Pourtant, à ces heures privilégiées, qui ne souffrira de voir se haïr et se persécuter des hommes séparés par la religion ? L'union politique serait-elle donc subordonnée à l'union religieuse ? Et, si la nécessité de cette union politique apparaît à tous les hommes sincères, comment ne s'acharnerait-on pas à créer l'union religieuse ? Disjoindre désormais la concorde civile de la concorde religieuse, c'est faire preuve de bien médiocres conceptions. On parle d'une paix universelle et l'on espère convaincre les Européens. Mais, qui ne sait qu'un tel projet exige les armes de la piété pour se faire respecter [1] ? Si M. l'abbé de Saint-Pierre nous « pouvait rendre tous Romains » et nous « faire croire l'infaillibilité du Pape, on n'aurait point besoin d'autre Empire que de celui de ce vicaire de Jésus-Christ. [2] »

Ainsi la création de l'Église universelle ne dérive plus seulement d'un rêve chrétien. Une mission pleinement haute ne se peut proposer aux hommes, sans que l'avènement d'une telle Église en apparaisse inséparable.

*
* *

L'Église est-elle saisissable ? Sans doute « il faut chercher la véritable Église et l'écouter quand on la connaît [3] ». Mais qu'est-ce que cette Église véritable ? La voyons-nous dès maintenant réalisée sur la terre, ou bien est-elle seulement un idéal, projeté par nous sur l'expérience ?

1. Lettre *inédite* à l'abbé de Saint-Pierre, 4 avril 1715.

2. Lettre à Conrad Wida, in Kortholt : *Leibnitii epistolæ ad diversos*. Leipzig, 1734-42, 4 vol. in-8°. Cf. ici t. III, p. 350, et Dutens, éd. cit., t. V, p. 476.

3. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 178. Lettre à Mme de Brinon (s. d.).

Leibniz se confine d'abord en cette expérience et découvre des Églises nationales. Or, si l'on considère l'état actuel de ces Églises sans faire appel à leur histoire, qu'est-ce qui, dans leurs qualités vérifiables, pourra faire croire que l'Église d'Italie, par exemple, est supérieure aux Églises d'Allemagne ou d'Angleterre[1] ?

Toutes les Églises nationales semblent en même temps *particulières*. L'Église romaine elle-même est nationale et ne doit être considérée « que comme *particulière*, à l'égard des abus qu'elle tolère[2]. » L'universalité, en effet, est proportionnelle à la perfection. Toute Église sera « particulière » selon son imperfection. Les Églises diverses semblent autant de « possibles », qui n'auront droit de prétendre à l'existence qu'à mesure de la perfection qu'elles envelopperont[3].

Ainsi toutes les Églises, protestantes ou catholiques, devront être dites « particulières ». On parle généralement de « vérité » et d' « erreur ». Mais c'est confondre l'ordre de l'esprit et l'ordre de la « vie ». On ne peut dire qu'une doctrine est totalement vraie, une autre totalement fausse. Sur un problème particulier, on aura raison de chercher une réponse entièrement vraie ; mais que signifie une vérité en général[4] ?

Ni la polémique catholique, ni la polémique protestante ne se trouvent, dès lors, justifiées. Que font ces Chrétiens, sinon s'accuser d'erreur les uns les autres ? Ils se fondent, disent-ils, sur ces paroles de Jésus : « Quiconque n'écoutera pas

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 193. Note 1. Note à une lettre de Pellisson à Mme de Brinon (s. d.).

2. Id., t. Ier, p. 203. Lettre à Mme de Brinon (s. d.).

3. Selon la doctrine métaphysique de Leibniz. Cf. « Monadologie » Par. 54 : « Chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe. »

4. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 86. Lettre à Mme de Brinon, 18/28 février 1695.

l'Église, qu'il te soit comme un païen et un publicain [1]. » Sont-ils sûrs de comprendre ces paroles ? L'hérétique est damné, parce qu'il *désobéit* et non parce qu'il croit mal. Damnera-t-on les hérétiques, qui ignorent la vérité parce qu'ils sont nés distants de la foi par l'espace ou la durée ? On voit pourtant que saint Salvien a excusé les Ariens, parce qu'ils ne furent pas désobéissants. Ils parlaient avant la décision de l'Église [2]. On objecte que les Protestants désobéissent : mais, si l'hérésie véritable est définie une résistance volontaire et opiniâtre, les Protestants sont dans une ignorance moralement invincible [3]. Ils parlaient, eux aussi, *avant* la décision de l'Église. Car peu importent les questions d'antériorité ou de postériorité. « Les opinions ne sont pas volontaires, et on ne s'en défait pas quand on veut [4]. » Par suite, seuls seront damnés ceux qui seront hors de l'Église par leur faute [5]. Si l'on est « effectivement de bonne foi et sans opiniâtreté, » on n'est pas un hérétique véritable [6]. La conscience de chaque fidèle est toujours le dernier juge [7].

Il existe pourtant des fautes damnables. Mais « *une erreur de foi ou hérésie ne damne peut-être que parce qu'elle blesse la charité et l'union* [8] ». Protestants et Catholiques seront égale-

1. Matth : XVIII, 17.

2. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 63 : *Judicium doctoris catholici;* t. Ier, p. 135 : Lettre à un inconnu ; p. 179 : Lettre à Mme de Brinon, s. d.

3. Id., t. II, p. 64 : *Jud. doct. catholici.*

4. Id., t. Ier, p. 174. Lettre à Mme Brinon, s. d.

5. « Ceux des Chrétiens qui disent qu'il n'y a point de salut hors de l'Église ne l'expliquent ordinairement que de ceux qui sont dehors par leur faute. » (Id., t. Ier, p. 153, note 2.)

6. Id., t. Ier, p. 148. Note 1. — Distinction entre les hérétiques « formels » et les hérétiques « matériels »

7. « Les Jésuites ont soutenu que... la conscience sincère d'un chacun est toujours le dernier juge ici-bas. » (Id., t. Ier, p. 151, note 3.)

8. Rommel, éd. cit., t. Ier, p. 277 (1680). Non souligné par Leibniz.

ment indignés. Car contre Luther il faudra dire que « *la charité met plutôt un homme en état de grâce que la foi*[1] ». Et aux Catholiques il faudra affirmer que la foi justifiante en même temps que créance ou acte d'entendement est confiance ou acte de volonté. Une telle confiance produira alors un mélange de foi et de charité. Indissoluble force, cette foi riche de charité devient le véritable amour. Car peut-être les disputes sur la justification proviennent-elles de ce que Catholiques et Protestants prononcent un même nom qu'ils interprètent de deux manières. Selon les Catholiques, la foi est un acte d'entendement, tandis que l'espérance et la charité sont créées par la volonté. Mais les Protestants expliquent d'ordinaire « la foi d'une telle manière qu'elle comprend en elle la charité ou l'amour de Dieu ». Comment s'étonner qu'ils assurent que la foi est justifiante ? Une telle foi, qui enveloppe l'amour, justifie, selon les principes des deux partis[2]. Luther a donc pu dire sans hérésie que seule la foi est justifiante.

Illusion peut-être que cet effort pour entraîner en l'Église nouvelle le théoricien de la foi. Car foi et charité se hiérarchisent pour Leibniz ; la charité ne se mêle pas seulement à la foi, elle s'y substitue sans dommage, tandis que la foi ne saurait vivre indépendante de la charité : « La foi est morte sans la charité, qui supplée au défaut de la connaissance[3]. » L'amour anticipe sur la science. Il se peut que Luther et les Protestants aient parlé d'une foi riche d'amour ; jamais pourtant ils n'eussent sacrifié la foi à la charité. Retenons cepen-

1. Rommel, éd. cit., t. Ier, p. 277 (1680). Souligné par Leibniz.

2. Lettre *inédite* au Landgrave v. H.-Rheinfels, janvier 1687. *Liasse Ire, f°* 433.

3. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 179. Lettre à Mme de Brinon, s. d.

dant cette tentative suprême d'union : elle paraît lourde d'enseignements. Avant tout elle signifie que seuls les concepts morts se montrent à nous distants et irréductibles. Ces notions de foi et de charité, si nous les laissons toutes verbales et logiques, jamais ne se fondront en un point de vue supérieur. Mais, si l'on pénètre au delà du mot, si l'on approfondit la foi telle qu'un Luther la promulgua, n'y trouve-t-on pas toute la volonté, toute l'espérance, c'est-à-dire toute la charité ? Les Catholiques n'auraient-ils pas dès lors simplement disjoint, par souci d'analyse, une unité indissoluble ? Quand ils parlent de foi et de charité, ne divisent-ils pas ce que Luther a voulu maintenir comme un tout ? En vérité, peut-être historiquement Leibniz se trompe-t-il. Mais métaphysiquement, il détruit les concepts pour atteindre les choses elles-mêmes.

On comprend désormais que l'opiniâtreté, l'excommunication brutale, le schisme paraissent à Leibniz les vrais et damnables égarements. Ceux que le Christ appelle des païens et des publicains ne sont-ce pas ces hommes qui veulent et nourrissent le schisme ? « Pourquoi le schisme est-il un si grand mal ? N'est-ce pas parce qu'il blesse si fort la charité[1] ? »

Doctrine par qui est renversée l'ordinaire hiérarchie des fautes. Vous pouvez posséder la vérité et cependant être hérétique, si vous défendez mal cette vérité ?[2] Si vous excommuniez vos frères, vous devenez vous-mêmes schismatiques : « On n'excommunie pas les gens à cause de leur erreur, mais à cause de leur opiniâtreté ou mauvaise disposition du cœur[3]. »

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 179. Lettre à Mme de Brinon, s. d.

2. Id., t. Ier, p. 183, note 3 : « On peut être de mauvaise foi, et opiniâtre, lors même qu'on soutient la vérité, c'est-à-dire lorsqu'on la tient sans fondement par un mauvais principe. »

3. Id., *Ibid.*

Dès lors, l'ambition d'unir les Églises ne dérive pas d'une charité laïque ou d'une politique bien entendue. S'il est un salut des âmes, en vérité ceux-là seuls le conquerront qui rêvèrent et voulurent l'union. La charité n'est pas un luxe ou une vertu couronnant la foi. Elle est justifiante et salvatrice. Le schisme, qui la détruit, détruit donc aussi le salut. Tout homme qui travaille à l'union est sauvé ; et les Chrétiens ne seront sauvés qu'autant qu'ils auront accepté de souffrir pour une telle œuvre.

L'amour réunit ainsi les différentes Églises et résout peu à peu les divergences dogmatiques ; mais le dogme à son tour ne s'évanouit-il pas dans l'amour et ne formons-nous point, sans que soit nécessaire l'intervention de ce dogme, une sorte de Royaume idéal de la Charité sur la terre ?

Il n'en serait pas ainsi, peut-être, si l'amour était précisément le lien mystique entre la théorie et la pratique, entre le dogme proprement dit et l'action religieuse.

N'atteindrait-on pas ici la source métaphysique de tout l'effort religieux de Leibniz ? L'union des Églises, matériellement réalisée, se trouve métaphysiquement préformée par l'indissolubilité nécessaire de la foi et de la charité. En approfondissant les notions fondamentales de la connaissance et de l'amour, on s'aperçoit que toute séparation est impossible et que les disjonctions, inévitables dans l'ordre de la foi, sont d'avance rectifiées par la charité. Une correspondance parfaite s'établit par suite entre cette union théorique et spirituelle et l'union pratique et matérielle.

Peut-être cette construction toute schématique n'est-elle pas trop infidèle à la pensée de Leibniz. Lui-même voyait en l'amour de Dieu le principe de toute union religieuse ; et il ne croyait pas ainsi exprimer une thèse purement personnelle.

Car nombre de théologiens catholiques ont déclaré que seul l'amour de Dieu est nécessaire [1]. Ceux qui aiment vraiment Dieu « sont remplis de la grâce du Saint-Esprit, et se trouvent étroitement unis avec le Verbe éternel, et avec la sagesse divine qui est dans Jésus-Christ, quand même ils ne le connaîtraient point assez selon la chair [2] », et quand ils ignoreraient jusqu'à son nom. Ceux-là ne peuvent être dits Infidèles. Ils sont membres de l'Église ; car l'Église est l'union miraculeuse d'hommes aimant Dieu. Ils participent même aux sacrements ; ils sont baptisés de ce baptême de l'Esprit, où « l'eau n'entre point [3] ». Sa grâce invisible va jusqu'à eux. Comment seraient-ils damnés, de par l'absence de signes visibles ? « Ce n'est pas le défaut de sacrement, mais le mépris qui condamne » [4].

Doctrine non protestante, mais formulée par des Jésuites [5]. « *Il sera difficile de produire de leurs auteurs qui soient d'un autre sentiment* » ; [6] et de la sorte, à la double indignation des Protestants et des Catholiques, les Païens eux-mêmes seraient accessibles au salut [7]. Ils connaissent en effet implicitement le Rédempteur, s'ils aiment Dieu [8]. Comment les

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 133. Lettre à un inconnu.

2. Id., t. Ier, p. 134. Même lettre.

3. Théorie d'origine gnostique. Cf : *Excerpta ex scriptis Theodoti*, 81, cité par Batiffol : *Etudes d'histoire et de théologie positive. Deuxième Série*, 2e éd. Paris, 1905, p. 176. Note 1 : « Τὸ βάπτισμα διπλοῦν, τό μεν αἰσθητὸν δι' ὕδατος, τὸ δὲ νοητὸν διὰ πνεύματος. »

4. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 135. Lettre à un inconnu.

5. Cf. Bossuet, *Ire Instruction sur les États d'Oraison*. Edit. Guillaume, éd. cit., t. V, p. 65 : Quand les Casuistes ont prétendu « que la foi explicite en Dieu rémunérateur n'était pas nécessaire de nécessité de moyen, toute l'Église s'est élevée contre ce blasphème. »

6. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 179. (Phrase soulignée par Leibniz).

7. Id., t. Ier, p. 179.

8. Id., t. Ier, p. 163. Note : « Andradius a répondu qu'il suffit qu'on ait une connaissance implicite du Rédempteur, lorsqu'on connaît la bonté infinie de Dieu. »

accuser d'une ignorance invincible ? On ne veut pas dire ainsi que toutes les religions soient bonnes et que les lumières naturelles suffisent au pécheur ; mais l'amour et la contrition servent à corriger en l'âme païenne les fautes de la religion[1].

Appliquons ces règles aux Protestants. Admettons qu'ils soient dans l'erreur. S'ils aiment et veulent l'union, ils entrent aussitôt dans « l'Église ». De même appliquons ces règles aux Catholiques romains : Si forts de la vérité qu'ils se prétendent, abandonnent-ils l'amour, le schisme les atteint. Toute *particularité* est donc définitivement détruite. On ne réformera que les Églises particulières[2]. « Ce n'est pas avec l'Église que les Protestants croient d'être en dispute, mais avec les Églises de France, d'Espagne et d'Italie qui n'ont pas sujet de mépriser celles d'Allemagne, d'Angleterre, d'Écosse, de Danemark et de Suède ; on se doit des égards de part et d'autre[3]. »

Dès lors, tout Chrétien véritable se voudra « catholique ». Comment ne pas se déclarer « catholique », si l'on croit que l'amour divin est la seule condition du salut ? « Personne, sans un vrai amour de Dieu, ne peut être justifié[4]. » Ceux des Protestants qui désirent sincèrement l'union doivent donc être appelés catholiques. Leibniz le confessait un jour à Mme de Brinon : « Vous avez raison, Madame, de me juger catholique dans le cœur; je le suis même ouvertement : car il n'y a que l'opiniâtreté qui fasse l'hérétique ; et c'est de

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 153, note 1, et p. 170, note 1.

2. « On ne réformera que les dogmes des Églises particulières. » Id., t. Ier, p. 194, note 1.

3. Lettre *inédite* à Mme de Brinon, 7/17 avril 1692. Dans les mms. de *Théologie*, vol. XIX, fos 552 et 553.

4. *Inédits*, *Théologie*. Vol. XX, fo 270 : « Nemo sine vero Dei amore justificari potest »

quoi, grâce à Dieu, ma conscience ne m'accuse point. L'essence de la catholicité n'est pas de communier extérieurement avec Rome ; autrement, ceux qui sont excommuniés injustement cesseraient d'être catholiques malgré eux, et sans qu'il y eût de leur faute. La communion vraie et essentielle, qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité. Tous ceux qui entretiennent le schisme par leur faute, en mettant des obstacles à la réconciliation, contraires à la charité, sont véritablement des schismatiques : au lieu que ceux qui sont prêts à faire tout ce qui se peut pour entretenir encore la communion extérieure sont catholiques en effet [1]. »

Ainsi l'union vit déjà en l'âme mystique de certains Chrétiens : union tout intime, qu'il importe de réaliser dans l'espace. Car tout homme qui peut se déclarer membre de l'Église par une communion intérieure doit faire tous ses efforts pour être aussi de la communion extérieure de l'Église, « visible et reconnaissable par la succession continuelle de sa hiérarchie » [2]. En définitive, on ne doit pas demeurer hors de l'Église si on ne la peut convaincre d'erreurs fondamentales [3]. Or il n'en

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, pp. 235-236. Lettre à Mme de Brinon, 16 juillet 1691.

2. Rommel, éd. cit., t. II, p. 19. Lettre au Landgrave, janvier 1684. Cf. Lettre *inédite* à la comtesse de Bellamont, juillet 1703, *Théologie*, vol. XX, f° 115 : « L'autorité de l'Église catholique et apostolique, dont il est parlé dans le symbole de Nicée, doit être entendue du corps visible du christianisme à l'égard des points reçus dans tout le corps : mais s'il est manifeste que ce corps se partage, et que le moderne abandonne la doctrine primitive, on n'est point obligé de suivre les nouveautés et les partialités. »

3. Cf. *Inédits*, *Théologie*, vol. III, 7 *d* : « Ecclesia catholica per hierarchiam suam visibilis in rebus ad salutem necessariis habet infaillibilitatem ; in aliis præsumptionem seu maximam auctoritatem... In rebus tamen facti.., in rebus... juris et rationis, ubi salva salute errari potest, non video cur necesse sit infallibilitatem a Deo Ecclesiæ datam esse. » — Dans un fragment *inédit*, *Theologie*, vol. III, 7 *a*, intitulé : *Variæ definitiones Ecclesiæ*, Leibniz donne de successives définitions de l'Église invisible et de l'Église visible.

existe pas de telles. L'Église possède le privilège de garder les vérités salutaires. Elle est « infaillible », en ce qu'elle ne décidera jamais un dogme contraire à la foi « salutaire[1] ». Si l'on osait dire en effet que l'Église peut décider un dogme contraire au salut, on détruirait les promesses même de Jésus-Christ; et d'ailleurs, quand je dis que « les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre l'Église », je prétends non que toute décision de l'Église sera juste, mais qu'aucune ne sera damnable.

Je puis donc être membre de l'Église. Mais, si l'on m'oblige de croire des choses dont le contraire me paraît véritable, je ne puis plus être membre extérieur de l'Église. Saint Augustin dit « qu'il faudrait être insolent jusqu'à la fureur pour s'opposer à toute l'Église ». Cependant, si l'Église tout entière se soulevait contre Copernic et Galilée, elle aurait tort, et un homme « exact » tout seul serait plus grand qu'elle[2]. Vous me direz que les problèmes traités par Copernic ne sont « pas du ressort de l'Église ». Mais je réponds qu'une foule d'autres questions dont veut décider cette Eglise ne lui devraient pas moins être soustraites; car elles relèvent tout pareillement de la philosophie et de l'histoire[3].

Or n'a-t-on pas anathématisé et excommunié les Protestants, pour des raisons étrangères à cette « foi salutaire » que l'Église peut garder infailliblement ? Les théologiens catho-

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 184, note 1. — Rommel, éd. cit., t. II, p. 19 : « Par une assistance spéciale du Saint-Esprit qui lui a été promise. »

2. Lettre *inédite* à Reuschenberg, 27 septembre 1702. Folio 23. verso.

3. Même lettre : « Et si quelqu'un répond que la question du système de Copernic n'est pas du ressort de l'Église, je répliquerai qu'une infinité d'autres questions qu'on veut faire décider à l'Église ne sont guere moins philosophiques... ou historiques, et par conséquent non sujettes à de telles décisions. » (Folio 23, verso.)

liques eux-mêmes ne nient point que l'on puisse être injustement excommunié[1]. Car l'excommunication est une question de fait. L'intérêt général du Christianisme n'y saurait être engagé. L'erreur ici n'est pas damnable. Certains Catholiques répondent, il est vrai, que de telles erreurs sont au contraire damnables, toute excommunication humaine étant suivie d'une excommunication divine[2]. Mais, en vérité, Dieu ne s'est pas engagé à suivre son Église même quand elle se trompe; et l'excommunication « frappe les obstinés, » mais « ne fait point de mal aux humbles »[3]. Or l'Église n'excommunie pas seulement ceux des Protestants qui traitent le pape d'Antéchrist et l'Église de Babylone[4]. Elle en excommunie d'autres, qui de toute leur volonté se tendent vers elle et qui cependant ne parviennent pas à comprendre ou à exécuter ses ordres. Or ceux-là sont des Chrétiens qui ne peuvent croire sincèrement ce qu'on leur impose, mais qui *voudraient* croire. D'ailleurs, l'introduction de la « volonté » dans la croyance est-elle si contraire aux principes des Catholiques? Le « je crois », selon Bossuet lui-même, n'est-il pas « plutôt en nous un effort pour produire un si grand acte qu'une certitude absolue de l'avoir produit[5] » ? Si donc les Protestants refusent parce qu'ils ne peuvent, mais en revanche aiment l'Église, la veulent, se

1. F. de Careil. éd. cit., t. Ier, p. 174 : « Les théologiens demeurent d'accord qu'on peut être excommunié injustement. »

2. Id., t. Ier, p. 185. Pellisson à Mme de Brinon : « Foudres non pas chimériques, mais réels et toujours suivis de leur effet. » Note de Leibniz : « Je l'avais nié dans ce cas; ces foudres seront alors sans effet. »

3. Id., t. Ier, p. 175. Lettre à Mme de Brinon.

4. Id., t. Ier, p. 18. « On traitait même le pape d'Antéchrist et Rome de Babylone. »

5. Bossuet : *Hist. des Variations*, l. X, édit Guillaume, t. III, p. 321. Cf. Lettre *inédite* au R. P. Quesnel, 12 mars 1707 : « Et c'est une chose certaine à mon avis que croire ou rejeter n'est pas un acte qui dépende directement de notre volonté. »

soumettent à ses décisions ultérieures, réclament même la réunion d'un Concile[1], voient enfin le Pape comme leur père commun ; ne devons-nous pas leur répondre qu'ils souffrent seulement d'une erreur de fait moralement invincible, abondamment guérie par leur « obéissance ? » En vérité, si les Protestants, au lieu d'être déjà séparés, se trouvaient unis dans le corps de l'Église, les excommunierait-on pour quelques divergences dogmatiques, tandis qu'ils affirmeraient un tel amour ? Ne ressemblent-ils pas dès lors aux Quiétistes, aux Jansénistes, aux Gallicans, que Rome déplorerait de voir se séparer[2] ?

Il ne s'agit pas ici de tous les Protestants. Jamais Leibniz n'a déclaré « catholiques » les Protestants immobilisés en une secte. Là-dessus sa doctrine est formelle. Comme Pellisson écrivait un jour avec sa coutumière banalité : « Une bonne partie de l'Allemagne s'ennuie il y a longtemps d'être appelée luthérienne », Leibniz met brusquement en note : « On a tort de s'appeler luthérien[3]. » On pourrait hésiter sur l'interprétation de cette étrange réponse, si deux textes inédits ne nous éclairaient définitivement. L'appellation de luthérien paraît à Leibniz tout à fait indigne de l'Église. Une telle appellation, extraite d'un homme, devient contentieuse auprès des autres Chrétiens. On sait d'ailleurs combien le nom de secte fut blâmé par la primitive Église[4]. En définitive, le

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 63 : « Judicium doctoris catholici ».

2. V. chapitre suivant, p. 313.

3. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 196, note 2.

4. Lettre *inédite* à Pfaff, 18 juin 1715, f° 4 : « Antequam finiam, monere volui, mihi appellationem Lutheranorum, qua nostri ipsi sæpe utuntur, ac tu quoque non abstines, semper haud ex dignitate Ecclesiæ visam ; id autem te credo nemo melius agnoscere potest, qui scis quantum talis nomenclatura, ab homine sumta, sit contentibilis apud alios (etsi nostri vulgo ex assuetudine non sentiant) et quam fuerit improbatum veteri Ecclesiæ sectæ nomen. » Cf. aussi *Inédits*, *Théologie*, vol. VII, 5, f° 79 :

Réformé ne doit pas « croire le Réformateur à cause de son autorité, mais parce qu'il juge que la doctrine du Réformateur s'accorde avec l'Écriture, par lui-même souvent lue et entendue »[1]. Que signifierait un Protestantisme qui se prétendrait « achevé » et qui ne se modifierait pas incessamment, grâce au travail volontaire et libre des Protestants ?

Leibniz songe donc seulement à rapprocher des Catholiques ceux des Protestants qui admettent le grand principe de l'infaillibilité de l'Église dans les questions « salutaires[2] ». A ceux-là les Catholiques accorderont certains points de discipline : la communion sous les deux espèces, le mariage des gens d'Église, la messe en langue vulgaire[3]. Concessions dangereuses, dira-t-on ; en réalité, seulement destinées à ne pas choquer des usages populaires déjà enracinés. Voilà, dès lors, des Protestants soumis à l'Église, respectueux et dociles, séparés uniquement par des divergences dogmatiques. En attendant le Concile, toutes les controverses, plus théoriques que pratiques en général, seront approfondies. Et dans ce Concile même, les Protestants paraîtront non en accusés, mais en membres de l'Église, puisque par hypothèse ils en font partie. Les Catholiques ne renoncent pas à Trente, ni les Protestants à Augsbourg : la charité sauve les partis discords[4].

« Gleichwie die Reformirten nicht gern Zwinglianer oder Calvinisten heiszen wollen, so sind auch viele Ewangelischen, die nicht gern hören dasz man sie lutherisch von einem Menschen nenne, von dem ihre Lehre nicht hehrrühret, dem sie auch in verschiedenen Stücken nicht anhengen. »

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. III, 7 e, *Animadversiones*, etc., note 9 : « Reformatus non credit Reformatori propter ipsius auctoritatem, sed quia putat doctrinam Reformatoris consentire cum scriptura sacra a se sæpe lecta et audita. » (Fol. 1).

2. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 272.

3. Id., t. Ier, p. 252. Lettre à Mme de Brinon (1691).

4. Id., t. Ier, p. 31.

Que l'on n'accuse pas Leibniz de réclamer trop peu des Protestants. La condition indispensable de l'union sera une obéissance profonde. Seule, d'ailleurs, la désobéissance est damnable[1]. Mais qu'est-ce qu'une obéissance qui ne se fonde pas sur l'amour divin[2] ? Les Catholiques se croient obéissants. Le sont-ils quand ils cessent d'aimer leurs frères? Ceux qui excommunient les Protestants désobéissent et deviennent opiniâtres. Dès lors, ils ne sont plus de cette « Église » qu'ils allèguent si fort. Ce sont des « supérieurs ecclésiastiques hors du corps[3] ». L'Église en effet ne peut damner. En abandonnant l'amour qui la fait être, le Chrétien préfère aux commandements de Dieu la volonté des hommes[4].

En réalité, si les Protestants accomplissent leurs promesses, ils sacrifieront suffisamment à l'Église romaine pour que celle-ci s'efforce de supprimer en elle-même les choses qui jusqu'ici découragent la bonne volonté des Protestants. Car, si les Catholiques persistent à ne point vouloir se réformer de façon radicale, le schisme est sans limites. Un homme, tel que Leibniz, qui veut réaliser l'union, ne peut cependant se dire *extérieurement* catholique, tant que l'Église ne se transformera pas. Comment abjurer une foi native, si l'on est convaincu que de nombreuses opinions philosophiques ne seraient pas acceptées des théologiens romains, le jour où on les révélerait? Dira-t-on qu'elles sont dissimulables? Sans doute, un Catholique romain, né dans la communion romaine, écrirait sans renoncer à son Église, jusqu'à ce qu'il y fût con-

1. F. de Careil, t. Ier, p. 174. Lettre à Mme de Brinon. s. d.
2. Id. t. Ier, p. 179. Même lettre.
3. Id., t. Ier, p. 187, note 3. Lettre de Pellisson à Mme de Brinon.
4. Id., t. Ier, p. 143. Note. Lettre de Pellisson à Mme de B.

traint par une excommunication [1]. Mais comment un homme « né et élevé hors de la communion de Rome » oserait-il entrer en une Église où il ne serait peut-être pas reçu s'il découvrait son cœur ? Il y a en effet des choses qui sont si fortement vraies pour nos esprits qu'aucune autorité humaine ne les pourrait détruire. Un astronome, conscient de la rotondité de la terre, ne pourra jamais renoncer à la vérité, à cause de la seule autorité de l'Église. Si donc cet homme est excommunié, rejeté, j'oserai dire qu'il est « malgré tout dans l'Église ». « J'espère la même chose de moi », dit Leibniz, « s'il apparaît clairement que je ne veux pas demeurer en repos, avant que je n'aie joui aussi de la communion extérieure de l'Église [2]. » Un tel Protestant, qui veut être catholique, mais ne peut modeler son être, subit ainsi une sorte d'excommunication idéale. « Celui qui est catholique in foro interno », dit Leibniz, « est comme un homme excommunié injustement... Mais il faut qu'il désire la communion extérieure de tout son pouvoir et qu'il ne tienne pas à lui d'en jouir. *Ce qui n'a rien de commun avec ceux qui sont véritablement schismatiques*, et qui n'ont pas cette disposition si nécessaire à l'union et si conforme à la charité [3] ». Il est donc « en notre pouvoir de n'être pas schismatique », car il suffit d'aimer « la paix et la vérité [4] ».

1. *Inédits, Théologie*, vol. III, f° 1. 2e colonne : « *Si natus essem in Ecclesia catholica, profecto ab ea non recederem, etsi omnia crederem quæ nunc credo* » (Non souligné par Leibniz.)

2. *Inédits, Théologie*, vol. III, 7 *d*, fol. 1 : *Sententia de auctoritate ac potestate Ecclesiæ catholicæ* : « Sunt enim aliqua quæ tam clare mentibus nostris observantur, ut vix ulla humana auctoritate deleri possint. Et si Sancti Patres olim rotunditatem terræ... damnassent... Si... Christianus vel Catholicus hanc unam ob causam vel non receptus, vel rejectus fuisset, ausim dicere tamen eum in Ecclesia fuisse... Idem ego de me sperare audeo, si appareat me non stare, quin externa quoque Ecclesiæ communione fruar ».

3. *Inédits, Théologie*, vol. XIX, f° 530. *Souligné par Leibniz.*

4. Lettre *inédite* à Mme de Brinon, *13* juillet 1692 : « Je puis vous assu-

*
* *

L'évêque de Neustadt s'accommodait, semble-t-il, de cette doctrine. Leibniz la formulait, d'ailleurs incomplètement, dans quelques lettres à Pellisson et à Mme de Brinon. Bossuet, qui, durant les premiers mois de la négociation, se contentait sans doute de lire les lettres de Leibniz, affirme dans la première lettre à Mme de Brinon que le projet de Spinola est utile, que l'Église accordera certains points de discipline, mais « ne se relâchera jamais d'aucun point de la doctrine définie[1] ».

Or, Leibniz ne blâme nullement cette lettre de Bossuet[2]. Il écrit à Mme de Brinon qu'en effet le projet de Spinola est insuffisant, mais utile; qu'aucune concession doctrinale ne sera possible du côté de l'Église romaine; que la *doctrine*[3] de Trente est reçue en France et ailleurs, et qu'enfin « on peut satisfaire aux Protestants, à l'égard de certains points de discipline[4] ».

Ainsi s'inaugura ce dialogue, que par déclamation littéraire on s'est plu à représenter hostile dès l'origine. En réalité, lors de cette année 1691, les points de vue semblent près de

rer qu'il y a peu de gens qui aient plus d'éloignement que moi du schisme et de l'erreur, ni qui aiment davantage la paix et la vérité. Et, comme il est en mon pouvoir de n'être point schismatique, je crois d'avoir déjà satisfait à ce devoir en faisant tout ce qui dépend de moi pour contribuer à la paix de l'Église. Et s'il m'était aussi aisé de m'approcher de la vérité qu'il m'est aisé de m'éloigner de tout esprit de secte et d'hérésie, je serais exempt de toute erreur. » (*Inédits*, *Théologie*, vol. XIX, f° 586). F. de Careil et Klopp (I, 365, et VII, 200) donnent seulement la fin de cette lettre.

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 246. Bossuet à Mme de Brinon.

2. On avait communiqué cette lettre à Leibniz. Cf. Id. t. Ier, p. 250.

3. Je dis *doctrine*, car, sur le Concile, Leibniz fera d'extrêmes réserves. Cf. pp. 329 sqq. Il critiquera d'ailleurs également plusieurs points de la doctrine. Cf. pp. 369 sqq.

4. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 250. Lettre à Mme de Brinon (1691).

se fondre. Sans doute, Bossuet avoue assez légèrement avoir égaré le projet ancien de Spinola. Mais il est lui-même tellement surpris des habiles affirmations de Leibniz, qu'il le somme, avec son habituelle franchise, d'aller plus loin, et de se déclarer catholique : « Si vous êtes véritablement d'accord des cinq propositions mentionnées dans votre lettre, vous ne pouvez pas demeurer longtemps dans l'état où vous êtes sur la religion [1]. » Car, dans les lettres de Leibniz, les subtiles distinctions entre les diverses hérésies irritent Bossuet et lui paraissent pleinement dangereuses. Définir l'hérétique par l'opiniâtreté, n'est-ce pas, en vérité, *supprimer* l'hérétique ? Il ne suffit pas d'être humble et doux pour échapper à l'hérésie, mais afin « qu'on puisse connaître cet opiniâtre qui est l'hérétique, et l'éviter selon le précepte de l'Apôtre, voici sa propriété incommunicable et son manifeste caractère : c'est qu'il s'érige lui-même dans son propre jugement un tribunal au-dessus duquel il ne met rien sur la terre, ou, pour parler en termes simples, c'est qu'il est attaché à son propre sens, jusqu'à rendre inutiles tous les jugements de l'Église [2] ». Or, Il est certain que tous ceux qui restent en dehors de l'Église romaine sont atteints de cette opiniâtreté et de cette hérésie, et ne peuvent être sauvés. Les réponses du *Catéchisme de Meaux* sont formelles : Peut-on être sauvé en dehors de l'Église romaine? — « Non. — Ainsi les Juifs, les Païens, les hérétiques n'auront pas la vie éternelle s'ils meurent hors de l'Église..... — Il n'y a donc point de salut hors de l'Église ? — Non, il n'y a point de salut hors de l'Église [3]. »

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 296. Lettre de Bossuet à Leibniz, 10 janvier 1692.

2. Bossuet, *Réflexions sur l'écrit de M. l'abbé Molanus*, chapitre VIII.

3. *Catéchisme de Meaux*, Éd. Guillaume, éd. cit., t. VIII, pp. 513 et 514.

Les Protestants avaient soutenu fréquemment une semblable thèse. Luther s'indignait jadis que Zwingle pût songer à sauver des païens : « Qu'est-ce autre chose, », disait-il, « que d'enseigner que chacun peut se sauver dans sa religion et dans sa croyance[1] »? Jurieu encore, au XVII[e] siècle, affirmait que parmi les Catholiques, les enfants qui n'ont pu prendre part à l'idolâtrie romaine étaient seuls sauvés[2]. Bossuet, d'autre part, supprimait toutes les distinctions fécondes que Leibniz avait soigneusement déduites. On est ou on n'est pas Catholique. Vous croyez être de notre Église. Vous n'en êtes pas.

Eh bien donc il faut être de cette Église ou renoncer au salut ! Soit. Leibniz part de cette donnée catholique et la transforme. Oui, il faut être dans l'Église. Mais que Bossuet ne vienne pas dire trop haut que la douceur et l'humilité ne suffisent pas et que de tels hérétiques doivent être fuis, selon le précepte de l'Apôtre[3]. Car ces principes sont en vérité les principes authentiques de l'Église romaine. Les Jésuites les ont soutenus. Un évêque tel que Spinola les approuve : « De la manière que j'entends les choses, on peut faire voir clair comme le jour aux personnes intelligentes que ce que je dis est conforme aux propres et véritables principes de l'Église romaine : Je ne le dis pas à la volée. Car il y a plus de vingt ans que j'ai conféré là-dessus avec quelques-uns des plus grands hommes de cette Église[4]. »

Ces vrais principes, s'ils ne furent pas ceux de Bossuet, ne sont-ils pas aujourd'hui, du moins, formulés par certains théo-

1. *Hist. des Variations*, l. II, éd. cit., t. III, p. 182.

2. *Troisième avertissement aux Protest.*, éd. cit., t. III, p. 491.

3. *Thessal*, II, III, 6.

4. *Inédits*, *Théologie*, vol. X, f° 180. Lettre à Imhof, conseiller à Vienne, s. d.

riciens d'un catholicisme qui triomphera peut-être ? Ceux-là distinguent avec Leibniz le corps de l'Église et l'âme de l'Église ; ils parlent d'une Église invisible ou Société des Justes ; ils signalent des excommunications injustes, issues d'une erreur de fait ; ils montrent que tout fidèle qui obéit à la loi de justice et de rectitude est vraiment « baptisé » ; ils disent avec Thomas d'Aquin : « Si un fidèle, un sauvage même, nourri dans les forêts, suivait les inspirations de la raison naturelle dans l'appétit du bien et la fuite du mal, il faut tenir pour très certain que Dieu lui révélerait par une inspiration intérieure ce qu'il est nécessaire de croire[1]. »

Leibniz possède maintenant les vérités grâces auxquelles il est assuré de bien construire. Mais tout cela : union intérieure, bonne volonté, obéissance mystique, ne suffit pas à Bossuet. Oui ou non, l'Église est-elle infaillible ? Et comment est-elle infaillible ? Son infaillibilité ne réside-t-elle pas encore plus dans le corps de l'Église que dans les Conciles[2] ?

Que signifie l'infaillibilité de membres séparés et indépendants ? Le corps de l'Église, répondait Leibniz, est « un sujet vague[3] ». Et vraiment, puisque des luttes persistent toujours dans l'Église pour savoir si l'infaillibilité appartient au Pape ou au Concile général, il est bien imprudent et inutile d'étendre cette infaillibilité encore au delà.

Mais, si vous vous prêtez à l'interprétation divine des choses, tous les membres de l'Église en apparence séparés sont unis essentiellement. Vous devez croire que l'Église est un corps, vivifié par une solidarité absolue. L'union de ses membres

1. Thomas d'Aquin, cité par l'abbé G. Frémont : *Jésus-Christ attendu et prophétisé*, douzième conférence, p. 22, note. Paris, 1887.

2. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 296.

3. Id., t. Ier, p. 300.

est double : union intérieure par le Saint-Esprit ; union extérieure par l'obéissance au Pape. Cette double union n'est pas arbitraire, mais divine : « Vous êtes le Christ, fils du Dieu vivant »; telle est la parole de Pierre, gage d'une éternelle union, issue d'une éternelle croyance. Dès lors, le pouvoir est à Pierre, qui seul a droit de le transmettre. Pierre est le chef de l'Église, quand même il ne serait pas l'intelligence la plus haute du monde chrétien : si bien que Paul doit s'incliner devant Pierre, quand même il le reprendrait pour ses fautes, « Pierre qui se corrige, plus grand, s'il se peut, que Paul qui le reprend[1] ».

L'Église, par-dessus le Concile, et par-dessus le Pape, est infaillible. Elle est infaillible par tout son corps ; elle est infaillible dans la succession de ses pasteurs ; par suite, tous ceux qui ne sont pas ordonnés dans cette succession n'ont pas de part à la promesse. De même encore, ceux qui, ordonnés dans cette succession, renoncent à la foi de leurs consécrateurs perdent ainsi leur privilège ; et si la *vérité* de leur caractère est indissoluble, du moins leur *autorité* est détruite. Mais en revanche, tous les pasteurs fidèles à cette perpétuité, dispersés par la prédication dans toute la terre, sont unis au corps par le Saint-Esprit, et une fois assemblés sont dotés spécialement de cette force transcendante[2].

Il n'y a donc pas à résoudre d'une manière spéciale la question des Conciles. L'infaillibilité de l'Église est le fondement ; les Conciles ne sont que l'application. Mais alors, répondra-t-on, la même Église crée le Concile et le ratifie.

1. *Œuvres oratoires* de Bossuet, *édition critique complète publiée par* l'abbé J. Lebarq. Lille et Paris, 1890-95, 6 vol. in-8°. Cf. t. VI, p. 101. *Sermon sur l'unité de l'Église.*

2. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, pp. 488-490.

Or, si cette Église est infaillible, un Concile ne peut être erroné ; et l'on ne récuse point ce Concile sans nier l'infaillibilité même de l'Église qui le consacra.

Bossuet pourtant ne demande pas qu'on accepte aveuglément tout Concile. La preuve irréfutable d'un Concile réside dans le consentement du corps[1].

Mais que signifie ce consentement ? Quel accueil réservera l'Église romaine à la protestation d'un groupe ou d'un individu ? Ne les accusera-t-elle pas de schisme ? Pour qu'une fraction du corps suspecte l'autre, il faut que par là même elle doute de l'infaillibilité de l'Église. L'Église romaine n'aurait-t-elle donc d'autre ressource que de s'incliner devant tout Concile ?

Le Christianisme, cependant, par delà la volonté d'un homme tel que le Pape ou d'un groupe d'hommes tel qu'un Concile, semble insérer l'infaillibilité en le lien mystique de tous les membres de l'Église. Ici encore, le point de vue « divin » nous doit éclairer. Les membres du Concile furent « consacrés ». A ce moment indivisible, en eux s'est infusée une vertu universelle. Désormais, ils sauront écouter le consentement de l'Église, conformer leur propre jugement au jugement de tous. Mystique interprétation, peut-être, d'un événement permis à nous tous :La pénétration des idées superficielles par cette raison plus profonde, largement humaine, qu'il appartient à chacun de nous de découvrir au-dedans de son âme.

Néanmoins, aucune précision n'est apportée de cette manière à l'idée d'infaillibilité. Au contraire, Leibniz, qui étendait indéfiniment la notion d'Église, s'efforce de limiter

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 490.

l'infaillibilité. Très étrange d'abord semblera sa théorie. Mais, telle est invariablement celle qu'il sous-entend ou formule : L'Église sera infaillible, en ce qu'elle ne fera jamais prévaloir entièrement sur la vérité « une erreur damnable » et ne décrètera jamais un dogme contraire à la foi « salutaire[1] » ; mais elle pourra être faillible, lorsqu'elle déterminera ce qui concerne cette foi. D'où ce théorème, en apparence tout sophistique : L'Église ne se peut tromper en ce qui est de la foi ; mais elle peut errer, quand elle *juge* ce qui est de la foi[2].

Doctrine où transparaît sans doute la plus profonde essence du leibnizianisme. L'inspiration surnaturelle se concilie en effet avec l'inconscient. Dire que l'Église se peut tromper quand elle juge ce qui est de la foi, c'est affirmer qu'elle doit laisser parler en elle les forces supra-rationnelles, qui seront, comme on voudra, ou l'inconscient ou l'inspiration divine. Quand Leibniz soutient ailleurs « que les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées[3] », ou que « nous savons bien des choses auxquelles nous ne pensons guère[4] », il parle seulement, en apparence, de ces « principes » sur lesquels on s'appuie à tous moments « quoiqu'on n'y pense point[5] ». Mais, l'infaillibilité ne serait-elle pas réductible à ces « principes ? » L'Église ne doit-elle pas s'approfondir elle-même, et effacer, selon ses forces, les mauvaises coutumes, destructrices de la lumière interne ? Et certes, de ce combat qui se renouvelle en chacun de nous, l'Écriture parle autant que la philo-

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 184, note 1.
2. Id., t. Ier, pp. 175 et 186, note 1.
3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, t. V, p. 49. *Nouveaux Essais*, Avant-propos.
4. Id., t. V, p. 79. *Nouveaux Essais*, L. I, ch. I.
5. Id., t. V, p. 69. *Nouveaux Essais*, L. I, ch. I.

sophie[1]. Ne nous étonnons point, d'autre part, que l'Église ne puisse rendre compte de ses décisions ultimes. Il s'agit ici de forces infinies, que seul analyserait l'entendement suprême, et qui sont quelque chose d'analogue aux instincts[2]. Si « les maximes innées ne paraissent que par l'attention qu'on leur donne », l'infaillibilité n'exclut pas l'effort[3].

Il faudrait d'ailleurs se garder de forcer les analogies et de réduire à un pur mysticisme la doctrine de Leibniz. Nous pouvons, selon cette doctrine, vérifier si les dogmes qu'on nous impose comme de foi sont réellement fondés. Et le criterium terminal est l'Écriture. Ici s'accordent, de façon ultime, la méthode catholique et la méthode protestante. En d'importants fragments inédits, Leibniz réprouve, avec les Catholiques, que l'Écriture soit imposée comme juge de toutes les controverses pratiques ou théoriques. Il veut que, là, une indétermination soit maintenue : Ce qui permettra de décider entre les doctrines, ce ne sera point quelque chose d'extérieur à leur substance, mais seulement leur lumière et leur pureté intimes. Tout autrement en devra-t-il être pour les problèmes concernant le salut. Ici, il ne faudra pas faire appel à des interprétations, mais se soumettre au texte et ne lui rien ajouter. Y a-t-il contradiction ? Nullement. Les questions qui sont de foi et qui se rapportent au fondement du salut « ne doivent pas », dit Leibniz, « être dérivées du texte par conséquence, mais y être contenues en propres termes[4] ». Quand

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. V, p. 91. *N. Ess.* L. I, ch. II : « C'est le combat dont la Sainte Écriture ne parle pas moins que la philosophie ancienne et moderne. »

2. Id., *N. Essais*, *passim ;* cf. surtout L. I, ch. II, sub. fin., p. 92, éd. Gerhardt, t. V.

3. Id., t. V, p. 80. *N. Essais*, L. I, ch. I.

4. *Inédits*, *Théologie*, vol. III, 8 *a* : « Commentatiuncula » ... Par. 6 : « Quæstiones quæ... pertinent ad fundamentum salutis, non debent per

le cardinal Sfondrat, par exemple, est amèrement poursuivi par Bossuet et attaqué en Cour de Rome pour avoir soutenu que les païens et les enfants morts sans baptême peuvent participer au salut, il faudrait qu'on lui pût opposer des textes formels de l'Écriture[1]. Sans doute on doit blâmer les critiques qui s'acharnent sur les textes à propos de tous les problèmes ; mais il ne faut pas moins réprouver ces « rationales » qui, lorsqu'il s'agit de damnation et de vie éternelle, se fient à de vagues interprétations au lieu de se conformer à ces textes. La conclusion est rigoureuse : Liberté pour tout ce qui est simplement théorique ou pratique ; scientifique examen du texte pour tout ce qui est « salutaire ». Par suite, nous n'accepterons comme nécessaire au salut que ce qui sera littéralement contenu dans les livres sacrés[2]. Ainsi et ainsi seulement,

consequentiam ex textu derivari, sed in eo in terminis contineri. » (F° 1).

1. Sur le cardinal Sfondrat, cf. Lettre *inédite* à Morell, 1er octobre 1697 ; (Folio 27) : « Le cardinal Sfondrat n'ayant pas voulu nier que les païens peuvent être sauvés, messieurs les prélats de France s'emportent fort là-dessus. Cependant de très habiles gens dans l'Église romaine ont soutenu ce sentiment, comme j'ai fait voir dans mes lettres à M. Pellisson qu'il a données au public. » Leibniz se plaignait qu'on eût imprimé son nom à la seconde édition des « Réflexions » de Pellisson. « Ce n'est pas », ajoutait-il, « qu'on se plaigne de l'impression ni qu'on trouve rien à rétracter, mais c'est qu'on n'aime pas trop de faire du bruit sur ces matières. » [Lettre *inédite* à J. de Robethon, janvier 1692.] Cf. Lettre *inédite* à Philippe Naude, 29 décembre 1707 : « Je suis très persuadé que c'est blesser » la justice de Dieu « que de croire par exemple que les enfants morts sans baptême... sont damnés éternellement... Aussi ces sortes de dogmes déraisonnables n'ont-ils aucun fondement dans la Sainte Écriture, et rien n'est plus propre à décrier le christianisme que de les soutenir. » Cf. *Inédits, Théologie*, vol. XX, f° 301 : « Non dicitur : Qui credet et baptizabitur, salvus erit, sed qui crediderit. Non dicitur ὁ πιστεύσων... sed ὁ πιστεύσας aoriston seu indefinitum tempus quod in se hæc omnia complectitur : qui credit, credebat, credidit, credet, crediderit, credidisset, crediturus esset... » Cf. Mollat, éd. cit., p. 42 : *Méditation sur la notion commune de Justice*, loc. cit. : « Ceux qui croient que les enfants morts sans baptême sont plongés dans les flammes éternelles, doivent avoir une très faible idée de la bonté et de la justice de Dieu, et blessent, sans y penser, ce qu'il y a de plus essentiel dans la religion. »

2. *Inédits, Théologie*, vol. III, 8 *a*, *Commentatiuncula*, par. 7.

on pourra dire que « l'Écriture sera le juge des controverses nécessaires au salut[1]. »

On répondra, il est vrai, que les versions hébraïques, grecques et latines, créent des divisions. Mais les versions, pour tous les problèmes de première gravité, ne divergent pas d'une manière importante[2]. Or, on ne donne pas ici un pouvoir absolu à l'Écriture. D'une façon générale, elle n'est pas le *juge*, mais la *norme* des controverses[3].

La méthode obtenue serait toute négative, si l'Église ne se pouvait prétendre infaillible. Or, un tel problème est un cas particulier du précédent ; et les prétentions de l'Église ne seront accordables que si elles s'appuient sur les termes mêmes de l'Écriture. Voilà pourquoi l'énoncé de l'infaillibilité ecclésiastique se réduit nécessairement à ceci : Dieu préservera son Église de toute erreur contraire aux vérités « salutaires »; car, en osant dire que l'Église peut décider un dogme opposé au salut, on détruirait cette parole de Jésus : « Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre l'Église. » Mais, inversement, quand je répète cette promesse, je ne suppose pas que toutes les décisions de l'Église seront justes : je dépasserais alors tout à fait le sens littéral de la promesse. J'entends seulement, dans ce cas, que nulle décision de l'Église ne sera damnable. Et je puis être sûr de cette double thèse ; car il me faudrait torturer le texte évangélique, pour en extraire, soit une vérité plus large, soit une doctrine plus limitée.

Ainsi les théologiens doivent avant tout travailler à démontrer l'*autorité* de l'Église. La déduction sera telle : L'Église

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. III, 8 *a* : « Scriptura erit judex omnium controversiarum necessariarum ad salutem. » (F° 2.)

2. Id., *Th.*, vol. III, Par. 13 : « Ni fallor, versiones in rebus magni momenti non dissentiunt. »

3. Id., *Th.*, vol. III, 8 *b* : « *Dubia et quæstiones Johannis de Reck.* » Par. 30.

peut-elle prouver qu'elle ait reçu une autorité particulière ? Si elle y parvient, peut-elle se déclarer inspirée lorsqu'elle fixe certains dogmes « salutaires » ? Par malheur la plupart des apologistes catholiques ne réussissent pas à éviter le cercle et prouvent sans cesse l'Église par l'Écriture, l'Écriture par l'Église. Peut-être éclairera-t-on les questions en faisant observer que l'Église revêt un double caractère : elle est d'abord un *témoin* des faits de l'antiquité, témoin que l'on doit examiner avec la méthode historique ordinaire ; mais si, d'autre part, l'étude intrinsèque de l'Écriture conduit à admettre quelque *autorité* particulière, j'en puis déduire au profit de l'Église un privilège surnaturel[1]. Si, maintenant, je reviens à l'Écriture, et si je m'aperçois qu'elle enseigne non une philosophie mais une doctrine de salut[2] ; si enfin je discerne en la recherche du salut l'essence même du Christianisme ; je suis en droit d'affirmer que l'Église dira la vérité en ce qui regarde le salut, mais se pourra tromper pour tout le reste, puisque, par hypothèse, l'Écriture ne saurait être essentiellement interrogée que pour la connaissance de « la voie du salut ».

On doit donc conclure que l'Église romaine ne peut juger d'une manière infaillible et ne peut errer non plus d'une façon damnable. Or, dans une Église qui ne peut errer damnablement

1. Lettre *inédite* au chanoine Reuschenberg, 1er août 1702 : « Je ne suis point pour les amusements en matière de religion, et je ne voudrais pas que les communications là-dessus fussent sans fruit ; autrement c'est ne pas traiter les choses divines avec assez de respect. Je n'ai point dit que l'Église est un simple témoin, sans caractère de juge ; mais j'ai dit que pour éviter le cercle en prouvant l'Écriture par l'Église et l'Église par l'Écriture, il faut observer que l'Église se doit prendre en deux sens différents : Elle sert naturellement comme témoin à justifier les faits de l'antiquité... ; mais, le fait de l'autorité de l'Écriture étant établi, on peut s'en servir... pour prouver que l'Église a reçu de Dieu quelque autorité surnaturelle. » (Fo 19.)

2. *Inédits*, *Théologie*, vol. III, 8, Fo 7 verso : « Sacra scriptura defenditur » : « Quoniam finis ejus non sit docere philosophiam, sed viam salutis » ; cf. Id., *Th.*, vol. III, 4, fo 1, verso.

tout homme peut vivre en sûreté de conscience.[1] Un Dominicain, le Père Levesius, déclarait que, dès là, il fallait adhérer à l'Église romaine ; mais Leibniz répondait que les deux attitudes sont très différentes. Ne pas damner une Église, c'est admettre qu'aucune erreur capitale n'y est enseignée ; y adhérer pleinement, c'est affirmer qu'aucune erreur, même secondaire, n'y est mêlée[2].

Le problème se simplifie. Car, si aucune erreur capitale n'est relevable, toutes les erreurs de détail sont corrigibles. Leibniz raconte, en une de ses lettres à Magliabecchi, que, lors de son séjour à Rome en 1689, il a esayé de décider les hauts personnages de la cour romaine à abolir enfin les censures au sujet de tous les problèmes extra-salutaires, celui du mouvement de la terre par exemple,[3] ou telle autre théorie philosophique dont la condamnation arrête de façon irrévocable les esprits vraiment sincères.[4] Il paraît tout à fait inutile, sinon nuisible, d'étendre l'infaillibilité de l'Église jusqu'à des questions de fait ou de philosophie théorique. Qu'on ne s'étonne pas si l'Église n'a pas le pouvoir de connaître infailliblement toutes ces choses ! L'Écriture elle-même, dont les enseignements « salutaires » seront facilement interprétés pourvu qu'on réfléchisse le texte en sa limpidité première, devient au contraire sujette à mille constestations dès qu'il s'agit de problèmes étrangers au salut[5].

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. III, 7 *a*, f° 3, verso,

2. Lettre *inédite* au R. P. Levesius, 28 décembre 1705.

3. Lettre à Antonio Magliabecchi, 20 octobre 1699 (f° 211). Cf. Dutens. éd. cit., t. V, p. 128.

4. J'ai essayé de montrer plus haut (cf. p. 283) combien ces condamnations interdisaient à de libres esprits, tels que Leibniz, de se déclarer catholiques.

5. Lettre *inédite* à Runckel (1707). « Sæpe difficile est loca scripturæ sacræ ad salutem nostram non pertinentia explicare. » Folio 3.

Doctrine étrangement neuve, puisque, commentant le dogme tridentin de l'inspiration pour tout ce qui regarde « la foi et les mœurs », certains théologiens finiront par conclure à une hiérarchie des valeurs dans les diverses parties de l'Écriture. L'inspiration, tout en n'étant pas absente des Livres historiques, se concentrerait en les textes qui concernent le dogme et la morale, c'est-à-dire, en définitive, le salut. Et ainsi, en un sens, Leibniz devancerait, en les appliquant au problème de l'Église, les thèses bibliques du néo-catholicisme contemporain.

Il ne suffit pas de déclarer que l'Église est infaillible. Encore faut-il déterminer où réside cette infaillibilité. Ceux même qui, comme Bossuet, accordent en droit l'infaillibilité à l'Église dispersée ne la reconnaissent en fait qu'à l'Église réunie. L'infaillibilité efficace appartient au Concile.

Mais tout Concile, par ce seul fait qu'il est réuni et accepté, est-il infaillible ? Bossuet le croit, Leibniz le nie. Et ici encore sa négation relève peut-être de très fortes raisons métaphysiques.

L'Église n'est pas infaillible par la seule vertu d'une promesse. Il faut encore que par son excellence elle donne lieu à la promesse de se réaliser. Par suite, il ne suffit pas que tous les membres d'un Concile aient la même foi pour que la légitimité du Concile soit assurée ; il faut que les membres du Concile soient non seulement attachés à Rome, mais encore soucieux de la vérité partielle que leur confient les peuples qu'ils représentent. Le Concile sera infaillible dans la mesure où il sera parfait[1]. Une fois composé de tous les représentants

1. Leibniz avouait d'ailleurs que la définition d'un Concile véritablement œcuménique et libre, selon les principes protestants, était d'une formulation très difficile. Cf. Rommel, éd. cit., t. II, p. 144.

de l'Église chrétienne, il produira l'infaillibilité comme un effet nécessaire de sa nature. En définitive, l'effort humain est indispensable, pour qu'en retour se produise la sanction divine. Il faut faire le nôtre, « tandis que nous ne savons pas encore ce qui est résolu là-haut[1] ». La promesse de Jésus-Christ n'est réalisable que si l'humanité, et, dans ce cas particulier, l'Église, donne la plus haute mesure de sa perfection. Lorsqu'elle sera le plus près possible de l'infaillibilité humaine elle pourra prétendre à l'infaillibilité divine. L'assistance de l'Esprit Saint ne manquera jamais jusqu'à la consommation des siècles, « lorsqu'on procédera d'une façon légitime[2] ».

La théorie de l'infaillibilité des Conciles semble ici réductible à la thèse leibnizienne de la liberté individuelle. De même que la parfaite liberté, qui ne se trouve qu'en Dieu, provient de la parfaite détermination, ainsi la perfection infaillible au sens divin provient de la perfection infaillible au sens humain. L'infaillibilité divine descend à la façon d'une grâce, comme à la détermination se surajoute la liberté.

1. F. de Careil, éd. cit., t. III, p. 213.
2. Id., t. II, p. 10.

CHAPITRE IV

L'OBSTACLE :
OU LES CONDITIONS DE L'UNITÉ[1]

« Il est donc vrai, dans le fond, que les choses inférieures se trouvent dans les supérieures d'une manière plus noble que dans elles-mêmes[2]. »

Leibniz n'esquissa pas en un ouvrage une « recherche de la

1. Sources. — 1° Sur les rapports de Leibniz et de Bossuet. Cf. leur correspondance (1678-79, 1683, 1691-94, 1699-1702), publiée ap. F. de Careil, éd. cit., t. I et II ; correspondances avec Pellisson (1690-93), avec Mme de Brinon (1690-1698), publiées *ibid.* (plusieurs lettres de Leibniz à Mme de Brinon sont *inédites*; cf. *Inédits*, *Théologie*, vol XIX, fos 552, 586, etc.). — 2° Sur la tentative d'une union des Protestants entre eux. Cf. *a*) pour les renseignements généraux : Klopp, éd. cit., t. V, VI, VII, VIII, IX, XI, et *passim*; *b*) pour la négociation avec l'Université de Helmstädt : *Inédits*, *Théologie*, vol. VIII, 331 fos : *Irenica Helmstadiensia*; *c*) pour la négociation entre Hanovre et Berlin : *Inédits*, *Théologie*, vol. IX, 395 fos : *Irenica Berolinensia*. — 3° Pour la négociation avec Vienne et avec les évêques de Neustadt, cf. *Inédits*, *Théologie*, vol. X (362 fos) et XI (365 fos). Le vol. XII contient surtout les actes officiels de cette négociation, et quelques lettres importantes. Les actes se trouvent également aux vol. XIII et XIV; des renseignements divers sont renfermés aux vol. XV, XVI, XVII et XVIII. Tous ces volumes, depuis le vol. VII inclusivement jusqu'au volume XIX, constituent ce qu'on appelle à Hanovre les *Irenica*, masse de plusieurs milliers de feuillets, très souvent *non rédigés* par Leibniz, et qui sont actuellement classés d'une façon très défectueuse. — 4° Au sujet de la reprise des négociations entre Leibniz et Bossuet en 1699, et sur les rapports de la Cour de Wolfenbüttel et de la Cour de Louis XIV, des renseignements importants sont contenus aux *Archives* du Ministère des *Affaires Etrangères* à Paris (Fonds Brunswick, t. XXXV, folios 257 sqq.) Je remercie tout particulièrement M. Rigault, archiviste au Ministère des *Affaires Etrangères*, qui a eu l'extrême obligeance de me signaler cette source. — 5° Pour toutes les questions dogmatiques traitées dans ce chapitre, les sources sont éparses à travers les vingt liasses de *Théologie* de la Bibliothèque de Hanovre, à travers la correspondance *inédite*, et, d'une façon générale, à travers la multiplicité des œuvres de Leibniz.

Livres. — Il n'existe pas de livre important sur la question. On trouvera des renseignements dans Pichler, *Die Theologie d. Leibniz*, München, 1869. — Cf. surtout Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, op. cit., livre Ier, ch. x et xi. Cf. aussi la Bibliographie donnée en tête du ch. ii., p. 246.

2. Klopp, éd. cit., t. VI, p. 111.

vraie Église ». Éparses en des fragments pour la plupart inédits, ses idées sur l'Église ne s'exprimèrent jamais en leur plénitude. La synthèse se fit pourtant en lui, parfaite et cohérente; mais il en développa si rarement les termes décisifs que l'on est forcé de construire une théorie dont le modèle intégral n'est figuré nulle part. Une telle construction n'est cependant pas arbitraire. Elle se fonde sur de multiples phrases, parfois sur de simples notes marginales, qui jamais ne se contredisent *essentiellement*; si bien, que des textes, et des textes seuls, une recherche de la vraie Église surgit. Recherche que Leibniz n'entreprit pas extérieurement aux obstacles innombrables de l'expérience. Mais, puisque la succession verbale disjoint une fondamentale unité, il est nécessaire de déterminer, — et cette fois encore au moyen des textes seuls, — comment la doctrine de Leibniz, heurtant contre les médiocrités objectives, s'enrichit de plus en plus à leur contact.

*
* *

L'infaillibilité limitée aux problèmes « salutaires » ; l'autorité de l'Église réduite aux données littérales de l'Écriture ; les erreurs de l'Église relevées uniquement dans les questions étrangères au salut; bref, la vérité essentielle possédée et maintenue par l'Église; — de toutes ces grandes thèses qui édifièrent la vraie Église, pratiquement on doit conclure que l'union ecclésiastique de tous les Chrétiens est possible et même théoriquement facile. Dès lors le problème essentiel est formulable ainsi : Serait-il « permis en conscience aux Églises unies avec Rome, d'entrer en communion ecclésiastique avec des Églises soumises aux sentiments de l'Église catholique, et prêtes à être même dans la liaison de la hiérarchie romaine.

mais qui ne demeurent pas d'accord de quelques décisions[1]? » Leibniz a vu des pièces authentiques qui prouvent que le Pape, des cardinaux, le général des Jésuites, le Maître du Sacré Palais, ont encouragé un vœu analogue de Spinola.

La correspondance avec Bossuet, auparavant marquée par des tentatives incomplètes, s'inaugure ainsi, le 8 janvier 1692, par cette proposition décisive. Mais Bossuet n'accepte pas une souplesse qu'il juge hérétique. Les Protestants, déclare-t-il, ne doivent pas d'abord se réunir et ensuite examiner; mais d'abord examiner et ensuite se réunir. Au mois d'août 1692, il envoie ses *Réflexions sur l'écrit de M. l'Abbé Molanus*. Il proclame les Protestants, malgré tout leur désir, des *opiniâtres*. Les Protestants, en définitive, nient l'Église, quand même ils l'affirment : « Je suis soumis à l'Église », disent-ils, « mais je ne sais ce qu'elle est, ni où elle est »; attitude mystique peut-être, mais anti-catholique assurément. « Je soutiens donc que M. de Leibniz et ceux qui entrent comme lui dans les tempéraments de M. l'Abbé Molanus, ne sont point excusés par là de l'opiniâtreté qui fait l'hérétique, pour trois raisons qui ne peuvent être plus décisives ni plus fortes : La première, que les exceptions qu'ils apportent contre les Conciles auxquels ils ne veulent point qu'on ait égard, détruisent..... tous les jugements ecclésiastiques... La seconde, qu'ils n'ont trouvé aucun exemple de la condescendance qu'ils nous demandent..... La troisième, que les décisions du Concile de Trente... sont recevables et irréprochables lorsqu'elles sont bien entendues[2]. »

Cette « condescendance » est donc sans exemple, d'après

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 306. Lettre de Leibniz à Bossuet, 8/18 janvier 1692. (La première en date des lettres importantes de la Correspondance.)

2. Cf. Bossuet, éd. Guillaume, éd. cit., t. IV, p. 544. *Réflexions sur l'Écrit de M. l'abbé Molanus.*

Bossuet. Or Leibniz s'était avisé, par avance[1], d'un exemple historique. L'Église, selon la logique de son essence, devra regarder comme possible ce qui déjà a été fait[2]. S'il en est ainsi, la demande des Protestants n'est pas inouïe. Leibniz la compare à celle des Calixtins de Bohème, qui refusèrent de s'incliner devant le Concile de Constance et réclamèrent la Communion sous les deux espèces. Or, les députés du Concile de Bâle reçurent néanmoins les Calixtins dans l'Église et leur demandèrent seulement de croire que la Communion sous une espèce est, elle aussi, « entière et valide[3] ».

L'exemple était rigoureusement exact. Mais, le choix du mystérieux concile de Bâle était peu probant. Les députés de Bâle acceptèrent les ambassadeurs hussites, surtout parce que l'Allemagne ne pouvait rien contre l'insurrection taborite. L'Église profita des hésitations dont étaient travaillés certains Hussites eux-mêmes, qui, plus modérés que les Taborites, redoutaient l'hérésie; et, le 5 juillet 1436 seulement, alors que les Taborites avaient été vaincus, les Tchèques obtenaient la Communion sous les deux espèces.

Le Concile de Bâle, cependant, malgré l'opposition d'Eugène IV, resta œcumenique jusqu'au moment où le Pape déclara sa dissolution[4] et convoqua le Concile de Ferrare (8 janvier 1438). Leibniz, d'ailleurs, ne négligeait pas non plus le Concile de Ferrare, devenu bientôt Concile de Florence (1439).

1. Je dis : par avance; car Leibniz donna cet exemple dans sa lettre du 18 avril 1692, antérieurement à l'écrit de Bossuet, — remis sensiblement plus tard par le comte Balati. Cf. F. de Careil, éd. cit., t. I[er], p. 387. Lettre du 1[er] octobre 1692 : « J'ai eu enfin le bonheur de recevoir des mains de M. le comte Balati vos *Réflexions* importantes sur l'écrit de M. l'abbé Molanus. »

2. F. de Careil, éd. cit., t. I[er], p. 343. Lettre du 18 avril 1692.

3. Id. *Ibid.* (Leibniz joignait à sa lettre le texte de l'acte.)

4. Le Concile de Bâle fut déclaré authentique par le Concile de Ferrare jusques et y compris la vingt-quatrième session.

Il avait noté que les Grecs avaient été admis à discuter avec les Pères de Florence. Que n'admettrait-on de même les Protestants? L'exemple, objectait Bossuet, n'est pas juste, car avant la réunion de Florence toutes les divergences avaient été conciliées[1].

Théorie historiquement exacte, puisque Nicolas de Cusa avait en effet conversé longtemps avec le cardinal Bessarion. Mais les pasteurs protestants ne pouvaient-ils de même s'accorder par avance avec des évêques catholiques ? Le 6 juillet 1439, lorsque le cardinal Cesarini lut en latin et Bessarion en grec le Credo commun, quelque chose de précaire, sans doute, mais de grand s'échafauda, que rien ne défendrait de revoir dans l'avenir. Si l'Église a pu s'incliner sur « une poignée de gens » agglutinée par un Ziska et un Procope[2], que ne fera-t-elle pour la généralité des Protestants ?

Certes, répondait Bossuet, si l'Église déclare les Protestants ses enfants, que demanderont-ils de plus? Seulement, elle aura détruit son autorité et se sera anéantie elle-même. Que signifie alors cet exemple des Calixtins? Entre la question des deux Espèces et la négation du Concile de Trente, quel rapport sérieux établir ? « Cela n'est rien moins qu'une suspension du Concile de Constance[3]. » Bossuet jugeait l'argument de Leibniz si négligeable qu'il y répondait seulement de façon vague et indirecte, dans une lettre à Pellisson[4]. Or Leibniz

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 354. Lettre de Bossuet à Pellisson, 7 mai 1692.

2. Id., t. Ier, p. 344. Lettre de Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692.

3. Id., t. Ier, p. 353. Lettre de Bossuet à Pellisson, 7 mai 1692. Bossuet donnait dans cette lettre substantiellement son avis, et croyait sincèrement s'expliquer suffisamment : « Si vous croyez même qu'il presse de faire quelque réponse, vous pouvez faire passer cette lettre à M. Leibniz : *Il verra du moins qu'on fait attention à ses remarques.* » (Non souligné par Bossuet.) Id., même lettre, p. 354.

4. Lettre précitée.

désirait une analyse approfondie. « Je vous supplie », avait-il dit à Bossuet, « de bien considérer cet exemple et de me dire votre sentiment là-dessus »[1]. Bientôt, il renouvelle sa prière. Le 27 juillet 1692, Bossuet annonce qu'il examinera la question avec soin[2]. Finalement, il ne répond pas. Vers la fin de septembre 1692, le comte Balati apporte à Leibniz les Réflexions de Bossuet sur Molanus. Les allusions demeurent superficielles. Le 8 décembre 1692, Leibniz écrit sèchement à Pellisson : « Monseigneur l'Evêque de Meaux a évité adroitement la force de l'exemple du Concile de Bâle, qui est formel. J'attribue cette adresse, non pas à un défaut de sincérité, mais à une circonspection qu'il croit peut-être ne pouvoir être trop grande ici[3]. » Bossuet s'étonne de cette plainte. Le nouvel examen du Concile de Bâle, répond-il, était un examen non de *doute* mais de plus grand *éclaircissement*. « Qu'y a-t-il donc à dire à cela ? Rien du tout, Monsieur; et vous le direz comme moi, quand il vous plaira de vous élever au-dessus de la prévention[4]. »

Or, les Protestants, — du moins interprétés par Leibniz, — réclamaient aussi une discussion d'éclaircissement et non pas de doute[5]. Comment parler d'une discussion de doute, puisque les Protestants affirmaient leur soumission au Pape et au Concile futur ? Bossuet ne fera nulle attention à cette réponse.

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 344. Lettre de Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692. — Il écrivait dans une lettre *inédite* à Ezéchiel Spanheim. 27 avril 1697 : L'histoire du Concile de Constance « sera assez utile... pour faire voir l'état de l'Église, dans le siècle qui a précédé la Réformation, et pour modérer la puissance de Rome. »

2. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, pp. 374-75 : Lettre de Bossuet à Leibniz, 27 juillet 1692 : « J'examinerai en particulier ce que vous avez proposé des Conciles de Constance et de Bâle, avec toute l'attention que vous souhaitez, sans me fonder sur aucune autre chose que sur les actes. »

3. Id., t. Ier, p. 412. Lettre de Leibniz à Pellisson, 8 décembre 1692.

4. Id., t. Ier, p. 421. Lettre de Bossuet à Leibniz, 27 décembre 1692.

5. Id., t. Ier, p. 435. Lettre de Leibniz à Bossuet, 29 mars 1693.

Il soutiendra encore, plusieurs mois plus tard, que l'exemple de Bâle ne prouve rien à cause de cette discussion de doute et non d'éclaircissement, comme si Leibniz n'avait pas déjà relevé l'argument [1].

Il ne s'agit pas de savoir si Bossuet avait raison de juger médiocre l'exemple des Calixtins. En fait, quand il ne l'examinait pas, il froissait consciemment Leibniz. De plus, lorsque, achevant ses *Réflexions sur Molanus*, il accusait Leibniz d'hérésie, et le rangeait parmi ceux qui, si humbles qu'on les suppose, doivent pourtant être évités, selon le précepte de l'Apôtre, il se refusait à absoudre de l'opiniâtreté un homme qui, par ses écrits, s'était efforcé de créer, pour lui et pour tout autre Protestant sincère, l'état d'amour et de soumission, exclusif du véritable schisme. On est si accoutumé à juger secondaires les idées religieuses de Leibniz, que l'on ne songe guère à saisir en lui, à ce moment, une émotion douloureuse. Pourtant, il avouait à Pellisson sa surprise que Bossuet n'eût usé « d'expressions dures » qu'à son égard, au lieu qu'il aurait « espéré des marques de bonté, après des avances..... faites au delà de l'ordinaire. Mais c'est la destinée des modérés. On prend avantage de leur facilité, sans leur en savoir gré ; et puis, quand ils ne peuvent aller aussi loin qu'on veut, il semble qu'on fait leur condition pire que celle de ceux qui se tiennent tout à fait éloignés [2] ».

On ne peut prétendre que Leibniz à cette heure ait refoulé en lui-même l'enthousiasme pour l'œuvre d'union. Mais quand on lit l'admirable lettre du 18 avril 1692 [3], où il décrivait à

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 488. Lettre de Bossuet à Leibniz (1693).

2. Id., t. Ier, p. 412. Lettre de Leibniz à Pellisson, 28 novembre, 8 décembre 1692.

3. Id., t. Ier, pp. 342-350. Lettre de Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692.

Bossuet le rôle des Calixtins et lui exposait finalement son système, on sent à son emportement d'alors qu'il croyait avoir conquis l'*exemple*, c'est-à-dire, en définitive, la *vérité*. Cette lettre se terminait par une lyrique synthèse de la philosophie leibnizienne. Était-ce simple hasard ? Et concevrait-on pareille splendeur, si Leibniz n'eût rêvé d'atteindre Bossuet jusqu'à l'essence, et de le gagner à *sa* vérité, non plus partielle, mais totale ? Il tâchait de vaincre le « cartésianisme, » non moins que le « romanisme » de Bossuet. « Autant que je suis ennemi des nouveautés dans la religion », avait dit Bossuet, « autant je me plais à celles de la philosophie... Je suis assez indifférent sur ces matières. J'ai pourtant ma petite opinion, mais je suis assez aisé à redresser, et rien ne m'empêchera d'écouter votre dynamique et d'être votre disciple[1]. »

Lignes expressives de ce dualisme cartésien qui sépare totalement la religion et la philosophie, et qui permet à un Bossuet de se déclarer mécaniste. Par ce dualisme, à la philosophie que l'on conçoit on attribue si peu de force que les conclusions, même irréligieuses, que l'on en tire, n'ébranlent en aucun point la religion même ; véritable scission entre ce que l'homme pense et ce qu'il croit, comme s'il pouvait longtemps demeurer dans ce désaccord !

Que Bossuet abandonne cette nouvelle hérésie ! N'est-ce pas déjà le sentiment de ces déistes, qui voient en l'univers la « boutique d'un ouvrier » et supposent que la nature se peut expliquer par « certains ressorts ou éléments » ? Or l'in-

Les dernières pages, (pp. 348-49) sont parmi les plus belles que Leibniz ait écrites.

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 339. Lettre de Bossuet à Leibniz, 30 mars 1692.

fini naturel ne peut être d'emblée intelligible. « Cela passe notre imagination; cependant on sait que cela doit être... On peut dire qu'il y a de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique, et, pour parler ainsi, de la morale partout. » On ne doit pas seulement admirer la nature. Encore moins faut-il la croire aisée, unilinéaire, et adaptable à des constructions tout abstraites. « .....Le véritable tempérament est d'admirer la nature avec connaissance, et de reconnaître que plus on y avance, plus on découvre de merveilleux ; et que la grandeur et la beauté des raisons même est ce qu'il y a de plus étonnant et de moins compréhensible à la nôtre [1]. »

Combien de fois Leibniz a-t-il esquissé son système, sans y insérer cette ardeur persuasive! Que signifierait, à cette date du 18 avril 1692, l'habituelle opinion sur la duplicité diplomatique, la prudence, ou encore l'hostilité secrète et calculée? Religion et philosophie intimement mêlées dans la même lettre, et les arguments se développant, aussi denses pour l'une et l'autre ; — n'est-ce pas, durant une minute au moins, le désir vrai et absolu de l'accord intellectuel? Que Bossuet seulement examine l'exemple des Calixtins! Qu'il réponde sans esprit de dispute à l'écrit de Molanus !

Il ne le fit pas ; et Leibniz ne s'en consola point. L'exemple des Calixtins ne parut jamais décisif à Bossuet, ni comparable en rien à celui des Protestants en face de Trente. Quant à l'accusation d'hérésie, il ne l'avait pas lancée légèrement et avec la violence du « monde. » Il écrivait tristement à Pelisson : « Je vois bien ces expressions qui lui ont paru si rudes : ce sont ces termes d'*hérétique* et *d'opiniâtre* ; et, en vérité, en les écrivant, je me corrigeai cent fois et je fus prêt à les

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, pp. 348-49. Lettre déjà citée du 18 avril 1692.

supprimer tout à fait. *Mais enfin il n'y avait pas moyen.* Il demandait qu'on lui répondît en termes formels si ceux qui étaient en certaines dispositions étaient hérétiques et opininiâtres; il demandait une réponse précise : il fallait donc bien en venir là, ou biaiser et tergiverser... La matière ne le permettait pas. C'était M. Leibniz qui proposait la question : c'était sur lui que devait tomber la réponse : il m'eût blâmé lui-même de périphraser pendant qu'il exigeait qu'on parlât net... J'ai cru qu'il m'excuserait lui-même envers ceux qui trouveraient mes termes trop forts, et je crois encore à présent, malgré ses plaintes, qu'il m'a pardonné dans son cœur[1]. »

Scission douloureuse de deux grands hommes, qui l'un et l'autre, pour des motifs plus amples que leur volonté passagère, vont désormais ne plus se rapprocher qu'avec une amère réserve. Il serait facile, mais arbitraire, de chercher, dès maintenant, à ce progressif désaccord, des causes lointaines et générales. En fait, Leibniz reprochait avant tout à Bossuet de ne pas s'expliquer sur le point décisif : Est-il permis à l'Église d'accueillir des Chrétiens soumis à l'autorité ecclésiastique, mais qui ont une aversion invincible contre un certain Concile ? Leibniz d'ailleurs eût pu objecter à Bossuet que la négligence de l'exemple des Calixtins n'était pas conforme à la logique catholique. Si, d'après Bossuet, l'Église n'ajoute ni ne diminue rien à la foi et ne peut prendre de décisions fausses ou inutiles, peut-elle négliger un « exemple » qui est une « décision[2] » ? Bossuet, simplifiant les problèmes, assurait que tout projet serait viable qui n'éluderait pas l'autorité

1. F. de Careil, éd. cit. t, Ier, pp. 416-417. Lettre de Bossuet à Pellisson, 27 décembre 1692. Les mots *hérétique* et *opiniâtre* sont soulignés par Bossuet ; le second passage en italiques n'est pas souligné par Bossuet.

2. Id., t. Ier, p. 376. Lettre de Bossuet à Leibniz, 27 juillet 1692.

de l'Église, non plus que son infaillibilité [1]. En quoi la condescendance envers des Protestants qui admettent l'infaillibilité des conciles œcuméniques est-elle contraire aux droits de l'Église ?

Leibniz opposait souvent à cette résistance catholique un argument qu'on pourrait qualifier de « réel ». Toujours sa méthode se veut fonder sur la nature. Et l'Église accueillante qu'il réclame ne lui paraît pas « idéale », mais objectivement vraie. Parmi les Catholiques, déclare-t-il, subsistent des discussions sur des points tout aussi graves que les matières dogmatiques qui séparent Rome et les sectes protestantes. Et pourtant, les controverses sur la grâce, sur la probabilité, sur l'amour de Dieu, sur le pouvoir du Pape n'empêchent pas l'union ecclésiastique des Jansénistes, des Jésuites, des Quiétistes, des Gallicans [2].

Si donc Leibniz a cru possible l'union générale des Églises, c'est qu'il a surpris entre les doctrines extrêmes, — Catholicisme et Protestantisme, — une infinité de nuances : grâce aux divisions mêmes dont il est travaillé, le Catholicisme n'est pas une religion séparée du reste des croyances ; il s'y rattache, au contraire, par d'insensibles transitions. Leibniz était convaincu que par les querelles du quiétisme, du jansénisme et du probabilisme étaient cachées des divergences parfois aussi profondes que par les luttes au sujet de la Justification et de la Présence réelle. En face de ce désordre, il comprenait que l'unité du Catholicisme risquait de s'effronder. Mais de cela, loin de s'effrayer, il tirait un présage heureux. Car

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 376.

2. Leibniz a souvent formulé cette idée tout à fait fondamentale et intéressante. Cf. notamment F. de Careil, éd. cit., t. Ier, pp. 253. 306 et 345, et Rommel, t. II, p. 359.

ainsi peut-être le Protestanisme, au même titre que le Jansénisme ou le Quiétisme, pénétrait dans l'unité harmonieuse d'un Catholicisme assez riche pour attirer à soi toutes les « variations ». Par une telle méthode, l'union était possible, sans abdications, mais seulement par concessions et mutuelles avances, si bien que l'état religieux comme la vie elle-même ne donnât que l'exemple d'une immense continuité.

On saisit ici, en même temps qu'une essentielle doctrine de Leibniz, la cause immédiate du conflit avec Bossuet. Si l'Église est, en effet, traversée par tant de doctrines contradictoires, quelle méthode devra-t-elle suivre pour les fixer ? L'Église ne peut décréter de vérités nouvelles : tel est l'axiome catholique fondamental. Niera-t-on pourtant qu'elle ait souvent défini des dogmes nouveaux ? Bossuet eût répondu que les dogmes qui semblèrent nouveaux furent en réalité l'expression condensée et désormais limpide de croyances antérieurement répandues dans l'Église.

Thèse fondée sur l'infaillibilité de l'Église ; mais qui exprime sans doute l'une des plus profondes difficultés du Catholicisme. Quel départ l'Église romaine pourra-t-elle faire des croyances légitimes et des erreurs ? Si les théories dérivent des pratiques, n'est-ce pas le gage certain que les théories ne seront que des pratiques mal dégrossies.

Quand Bossuet prétend, par exemple, que la doctrine de la Justification a toujours été enseignée par l'Église, et qu'elle eût été fixée comme elle le fut par le Concile de Trente même si Luther ne fût venu, il oublie que, sans cette intervention, personne vraisemblablement ne se fût avisé d'en rechercher la définitive formule. Il affirme que, la doctrine orthodoxe de la Justification ayant toujours été conforme à l'enseignement officiel de l'Église, tous les reproches de Luther et des Protes-

tants venaient « d'une mauvaise volonté » et tendaient « au schisme [1] ». Bien au contraire, répond Leibniz, cette pure doctrine fut peut-être ainsi sauvée de la mort. Erasme, qui n'aimait pas Luther, a cependant reconnu qu'il n'avait pas été vain de ramener les Chrétiens à la pensée de saint Paul [2]. Sans nul doute, pourrait-on dire en pressant la pensée de Leibniz, il est nécessaire que çà et là dans l'histoire quelques hommes hardis contrarient avec force et remontent en quelque sorte la tradition actuelle, afin de séparer violemment la doctrine de la pratique. Les Protestants raisonnables doivent, selon Leibniz, se réjouir « de voir... les sentiments qu'ils jugent les meilleurs... approuvés jusque dans l'Église romaine [3] ».

Le projet d'union des Églises, tel que Leibniz le conçoit, procéderait ainsi essentiellement de la Réforme. Bien que l'Église ait été purifiée, grâce aux Réformateurs et au Concile de Trente, des abus, en effet, se sont répandus, qui anéantissent l'adoration en esprit et en vérité et corrompent à l'avance les doctrines qu'on en fera sortir un jour. La destruction du schisme ne se pourra accomplir qu'après un anéantissement de ces abus; et Leibniz semble vouloir rendre légitime la Réforme, en la continuant, pour ainsi dire, d'une façon positive.

Peut-être n'est-on pas infidèle à la pensée intime de Leibniz en décrivant, de la sorte, un protestantisme nouveau. Bossuet redoutait que ce protestantisme, purificateur, simplificateur, supprimât la métaphysique religieuse et réduisît le Christia-

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 375. Lettre de Bossuet à Leibniz, 27 juillet 1692.

2. Id., t. Ier, p. 371. Lettre de Leibniz à Bossuet, 13 juillet 1692.

3. Id., t. Ier, p. 371. Même lettre.

nisme « à des vérités populaires[1] ». Or, l'argument ne valait point contre Leibniz, qui s'efforçait d'associer à sa philosophie les mystères du Christianisme. Entreprise que Bossuet jugeait illégitime, parce qu'elle était toute rationnelle : il se félicitait que la transsubstantiation, opposée à la raison humaine, fût du moins en parfait accord avec elle-même et avec les grands principes du Christianisme[2]. Oublions la raison humaine, affirmait-il, non qu'elle soit contraire à la foi, mais parce qu' « il n'a pas plu à Dieu que nous sussions toujours le moyen de les accorder[3] ». Le Christianisme forme une doctrine totale et fortifiée d'une logique interne. Par exemple, les Protestants ont dépouillé l'Eucharistie de toutes les difficultés mystérieuses ; ils l'ont, disent-ils, accordée avec les sens. Peut-être : mais nous, Catholiques, nous l'accordons avec l'Écriture, si bien que nous seuls sommes véridiques. Nous n'avons qu'un seul objet : entendre l'Écriture[4]. On ne le peut dissimuler : « ... L'Évangile est visiblement rempli de ces hauteurs, et... la simplicité de la doctrine chrétienne ne consiste pas à les rejeter ou à les affaiblir...[5] ». C'est peu de dire que les Mystères exigent de nos plus grands penseurs des efforts métaphysiques surhumains. Toute métaphysique rationnelle est encore trop inférieure à la tension spirituelle qu'imposent les Mystères. Il faut faire don de soi à Dieu. Écoutez le maître lui-même : *Ipsum audite*. Vous ne pouvez comprendre tout,

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 385. Lettre de Bossuet à Leibniz, 28 août 1692.

2. Cf. Bossuet, éd. Guillaume, éd. cit., t. III, p. 108. Fragments destinés à faire réponse aux accusations des Protestants après l'Exposition.

3. Id., t. III, même fragment, p. 109.

4. Id., t. III, même fragm., p. 113. Cf. encore *Histoire des Variations*, livre VII : « On ôte les difficultés du mystère de l'Eucharistie. » (Ed. Guillaume, t. III, p. 269.)

5. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 385. Bossuet à Leibniz, 28 août 1692.

dites-vous ; et vous ne possédez pas la vérité totale : mais vous êtes unis à celui qui la possède, de sorte que vous devez dire : « ... Je crois hardiment où je ne vois rien, parce que j'en crois celui qui voit tout ». Vous ne connaissez pas Dieu, mais Jésus est venu vous en instruire : *Ipse, Ipse enarravit*[1]. Dès là que vous admettez que Dieu a parlé et que l'Évangile est le Livre saint, la tradition se confond essentiellement avec Dieu et l'Évangile. Ce n'est pas esprit de routine qui la fait si jalousement maintenir. Mais, si Dieu fut inspirateur, il a vraiment posé, dès l'origine, des principes ; d'où cette thèse que « la vérité... venue de Dieu a d'abord sa perfection[2] ».

Doctrine non contraire au Protestantisme essentiel, qui conçoit la corruption comme dérivée et non comme primitive. Examinées philosophiquement, la discipline catholique et la discipline protestante sont toutes deux ambitieuses de trouver une tradition qui ait d'abord sa perfection. Seulement, les Catholiques croient avec Bossuet que cette tradition est tout aussi divine, visible et intégrale au XVI[e] siècle qu'à l'heure des premiers apôtres ; les Protestants la croient de plus en plus obscurcie, d'ailleurs toujours reconnaissable[3]. On ne doit pas s'étonner d'une telle analogie entre deux Églises pourtant irréductibles : en effet, tout créationniste, qu'il soit Catholique ou Protestant, concevra un Dieu ayant d'abord réalisé en son achèvement un monde

1. Jean, I, 18. — Cf. Sermon *Sur la soumission due à la parole de Jésus-Christ*, éd. Lebarq, éd. citée, t. III, pp. 246 et 245 : « O hommes, nul de vous n'a encore vu Dieu ; vous ne savez ce qu'il en faut croire, ni la voie qu'il faut tenir pour aller à lui : « le Fils unique qui est en son sein », qui pénètre tous ses secrets, « lui-même est venu vous les raconter » ; *Ipse, ipse enarravit.* » (p. 245).

2. Cf. *Hist. des Var. Préface*.

3. J'ai essayé de montrer, dans l'*Introduction* à cette deuxième partie, combien sont superficielles les distinctions entre Protestants et Catholiques qui ne s'établissent que sur le concept de tradition.

religieux. Ceux qui au XVIIe siècle ont nié cet axiome furent des évolutionnistes plus ou moins conscients. Or, Bossuet voyait en toute évolution la marque d'une direction humaine[1]. Sa haine de la particularité émane métaphysiquement d'une autre haine : haine de l'humain profanant le divin par une « évolution ». Si l'on admet une « évolution », même insignifiante, il faudra logiquement conclure un jour à l'évolution intégrale. Il en est de la religion comme de cet univers qu'un Dieu modificateur aurait simplement ordonné : « Aveugles ! qui n'entendaient pas que d'être capable de forme, c'est déjà quelque forme ; c'est quelque perfection que d'être capable de perfection : et si la matière avait d'elle-même ce commencement de perfection et de forme, elle en pourrait aussitôt avoir d'elle-même l'entier accomplissement[2] ». Le monde pourtant n'est pas immuable; la religion pareillement grandira semblable à elle-même. Telle sera bien la tradition : un mouvement, sans doute, mais un mouvement universel, c'est-à-dire imprégné d'une seule essence.

La pensée purement religieuse de Bossuet dérive dès lors surtout de sources métaphysiques : Est-ce le philosophe ou l'historien qui pose à Leibniz ce redoutable axiome sur la tradition : « La véritable simplicité de la doctrine chrétienne consiste principalement et essentiellement à toujours se déterminer en ce qui concerne la foi par ce fait certain : hier, on croyait ainsi : donc, encore aujourd'hui, il faut croire de même[3] » ? N'est-ce pas une certitude fondée en dehors de toute expérience ?

1. *Hist. des Variat. Préface.*

2. Bossuet. *Élévations à Dieu sur... les Mystères, Troisième semaine, 2e Élévation* : Edit. Guillaume, éd. cit., t. II, p. 187.

3. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 385. Lettre de Bossuet à Leibniz, 28 août 1692.

Mais, puisque le Christianisme s'est réalisé dans le temps, il faut vérifier cet absolu dans l'histoire. Bossuet le sait et ne s'en effraie point : « Je finirai cette lettre, » dit-il, « en vous annonçant deux faits constants : le premier qu'on ne trouvera dans l'Église catholique aucun exemple où une décision ait été faite autrement qu'en maintenant le dogme qu'on trouvait déjà établi ; le second, qu'on n'en trouvera non plus aucun où une décision déjà faite ait jamais été affaiblie par la postérité[1]. »

Ici se précise la lutte entre Leibniz et Bossuet. En effet, que signifie cet « hier » ? Qu'est-ce, d'autre part que ce « dogme déjà établi ? » Bossuet est-il assuré de critiquer solidement la tradition ? Est-ce bien même une tradition et non pas une domination contestable de la théorie par la pratique ? Quand il soutient que les décisions n'ont jamais été embarrassantes parce que les plus hauts problèmes étaient d'avance résolus par la foi, les prières et la pratique unanime de toute l'Église[2], il construit une thèse tout à fait arbitraire. Si telle fut, en effet, la méthode de l'Église, un dogmatisme, moins

1. F. de Careil, t. Ier, p. 387. Même lettre.

2. Même lettre p. 386. — Il ne sera peut-être pas inutile de remarquer ici que M. l'abbé Loisy, dans une des thèses de l'*Évangile et l'Église*, ouv. cit., reprend, en le modernisant, l'argument de Bossuet. Sans doute il combat avec force l'axiome de la pérennité nécessaire des traditions, et, encore plus, la croyance en une perfection primitive. Mais quand il écrit : « Quelles que soient les circonstances extérieures de chaque fait particulier, tout ce développement procède de la vie intime de l'Église, et les décisions de l'autorité ne font que sanctionner, pour ainsi dire, et consacrer le mouvement de la pensée et de la piété communes » (p. 169), il accepte comme un fait non regrettable une tradition tout empirique et lourde d'abus. Et quand il se félicite que l'Église se soit toujours adaptée et ait vécu, peut-être ne fait-il pas un suffisant départ entre les adaptations viables et les erreurs condamnables. Toutes ces adaptations, il est vrai, lui paraissent nécessaires, à cause des conditions mêmes du développement ecclésiastique. Pourtant cette notion interdit-elle la sévérité historique ? On n'a pas assez remarqué qu'à la doctrine si neuve et si profonde de M. l'abbé Loisy se mêlait, çà et là, certain éclectisme parfois trop indulgent.

provoqué par l'examen sérieux de l'Écriture que par la transitoire maîtrise de pratiques collectives, a peut-être, çà et là, alourdi la doctrine originelle. Comment Bossuet concilie-t-il ces successives interventions avec une tradition qu'il déclare essentiellement dérivée de la perfection primitive ? Et ne confond-il point avec la tradition générale ce qui n'est que coutume d'un instant ? Si la tradition se réduit à une synthèse des croyances dominatrices accumulées à travers les siècles, l'Église ne sera plus capable toujours de distinguer les vérités et les abus. Or telle est bien l'attitude de Bossuet. Il ne *critique* pas la tradition. Il songe par exemple à l'Église du XVI[e] siècle. Examine-t-il avec une sévérité scientifique l'Église des siècles antérieurs, l'antiquité ? Pense-t-il non seulement aux Églises de France et d'Italie, mais à toutes les Églises, riches de traditions spéciales parmi la tradition totale ? Bref, il parle d' « hier ». Mais Leibniz lui répond profondément : « Que dirons-nous s'il se trouve qu'on en croyait autrement avant-hier ! Faut-il toujours canoniser les opinions qui se trouvent les dernières ? Notre Seigneur réfuta bien celle des Pharisiens : *Olim non erat sic*. Un tel axiome sert à autoriser les abus dominants [1] ». Le savant doit parvenir à séparer de la tradition directement observable la vraie et profonde tradition, inaccessible peut-être à des efforts rapides, mais peu à peu et de plus en plus saisie grâce à une recherche ardente dans le temps et dans l'espace. Bossuet affirme qu'on a toujours maintenu ce qui se trouvait établi. Mais qu'est-ce qui est établi ? Cette considération des pratiques n'a rien d'un concept clair. En définitive, c'est fonder des principes sur des faits particuliers, qui, si multipliés qu'on les suppose,

1. F. de Careil, éd. cit., t. 1[er], p. 389. Lettre de Leibniz à Bossuet, 1[er] octobre 1692.

ne seront toujours que des faits particuliers ; c'est, à un point de vue théologique, partir du consentement universel pour établir des principes ; or, Leibniz se refusait, en philosophie, à voir dans ce consentement autre chose qu'un indice des principes innés [1] ; de même, sans doute, il n'eût point reconnu en une pratique dominatrice la source légitime d'un dogme.

Qu'on laisse même de côté les objections théoriques. Encore faut-il prouver que l'Église s'est conformée toujours à l'expérience religieuse profonde et n'a point fixé des croyances qui, toutes passagères, n'ont survécu que grâce à sa décision.

Rien ne remplacera ici une discussion historique.

Peut-on affirmer, demande Leibniz, que les croyances fixées par l'Église furent toujours auparavant reçues comme de foi parmi les Chrétiens ? Voici par exemple le second Concile de Nicée qui a défini le culte des Images : dira-t-on qu'il a fixé une tradition ? Mais cette tradition était toute passagère, troublée d'ailleurs par le pouvoir alternatif des iconodules et des iconoclastes [2]. Si l'on étudie l'Église primitive, on s'aperçoit, déclare Leibniz, que le culte des Images n'était pas permis. Les premiers Chrétiens furent les ennemis de toutes les idoles. Le Concile d'Elvire est formel sur ce point [3]. Peut-être la pure tradition se maintint-elle en Occident, puisque,

1. Cf. *Nouveaux Essais*, livre Ier, Ch. Ier. Gerhardt., *Phil. Schr.*, éd. cit., t. V, p. 68 : « Je ne fonde pas la certitude des principes innés sur le consentement universel. »

2. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 390. Leibniz à Bossuet, 1er octobre 1692.

3. Cf. le texte dans la *Collectio Canonum Ecclesiæ Hispaniæ* de Gonzalès. Madrid, 1808. — Cf. Canon XXXVI : « *Ne picturæ in Ecclesia fiant.* Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. » Cf. Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. fr., t. Ier, p. 149. Duchesne : *Le Concile d'Elvire et les Flamines Chrétiens*, ap. Mélanges

au nom de la Bretagne, de l'Allemagne et de la France, le Concile de Francfort refusa d'accepter Nicée[1]. Bossuet objecte que les Pères de Francfort rejetèrent Nicée parce qu'ils supposèrent une adoration effective des Images[2]. Mais Leibniz répond qu'ils entendirent combattre le culte des Images en lui-même. Rome malheureusement suivit Nicée et non Francfort.

Sans doute, ce culte est théoriquement admissible. Bossuet rappelle que les fidèles se soucieront seulement des originaux. « Le fond a si peu de difficulté, » dit-il encore, « qu'on ne peut assez s'étonner que des gens d'esprit s'y arrêtent tant[3]. » Ailleurs, il décrit ces génuflexions qui sont les prières du corps. Leibniz de même pensait que les processions sont utiles non par leurs extériorités, mais en ce qu'elles permet-

Renier, Paris, 1887, pp. 159 sqq., et *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1906, pp. 520 sqq. Le Concile d'Elvire doit être daté des premières années du IVe siècle. « Vers 300 », écrit Mgr Duchesne : *Hist. anc. de l'Egl.*, ouv. cit., p. 570, note 1.

Les textes firent cependant assez souvent une distinction entre l'œuvre peinte et l'œuvre sculptée. — Un texte des *Libri Carolini*, cité d'après l'*Histoire de l'Art depuis les premiers temps chrétiens...*, t. Ier, p. 594. (Paris 1905) fait allusion à cette distinction, et *la critique*. — « Dicunt enim (Græci) artem pictoriam piam esse... » Cf. surtout un texte de Bernier, écolâtre de Chartres du XIe siècle : « La Sainte Église », dit-il, « ... admet que pour célébrer la mémoire de la passion du Sauveur, son image soit pieusement représentée en des œuvres de sculpture ou de fonte. Mais pour la commémoration des Saints, les descriptions véridiques des livres ou les figures peintes sur les murailles enduites de couleurs *doivent seules reproduire leur image* à nos yeux. Sous aucun prétexte, sinon en vertu d'un abus invétéré et d'une coutume invinciblement établie chez les indigènes, nous ne devons tolérer les *statues consacrées aux Saints*. Mais cet abus a si bien prévalu dans ces régions que si je m'étais exprimé à haute voix, j'aurais sans doute encouru les châtiments réservés aux grands criminels. » Le texte n'est pas souligné par l'auteur. (*Histoire de l'Art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de M. André Michel, t. Ier, p. 593, 1905.) Cf. même ouvrage pp. 757-758, un texte synodal de 1025, disant que la peinture « permet aux illettrés de connaître ce que les livres ne peuvent leur apprendre. » Mais ces répugnances n'étaient pas universelles, et les textes nous révèlent des opinions contradictoires et hésitantes.

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 390. Leibniz à Bossuet, 1er octobre 1693.

2. Id., t. Ier, p. 420. Lettre de Bossuet à Leibniz, 27 décembre 1692.

3. Id., t. Ier, p. 486. Bossuet à Leibniz. Entre juin et octobre 1693.

tent à chacun de rentrer en soi-même à l'occasion d'une excitation extérieure déterminée[1].

Dans la pratique, pourtant, le culte des Images fut, d'après Leibniz, l'origine de maux sans nombre. Les massacres d'Orient en sortirent; et, si l'Église grecque avait continué l'austérité de la primitive Église, le mahométisme n'eût peut-être point prévalu[2]. D'autre part, la haine des Juifs contre les Chrétiens eût été moins absolue, et les Réformateurs n'eussent pas trouvé l'un des principaux motifs de leur séparation[3].

D'autant plus volontiers Leibniz devait analyser cet exemple que par là il pouvait signaler à Bossuet la confusion entre la tradition extérieure et la tradition essentielle. Le culte des Images est une amplification graduelle d'une pratique à peine tolérée aux premiers temps du christianisme. Quand on vient dire que les Chrétiens n'adorent point cette statue mais l'original, Leibniz objecte que l'on ne dépasse pas le paganisme, qui jamais n'enseigna autre chose. Or, si le culte des Images, visiblement accru par les pratiques, est fixé par la théorie, n'est-ce pas la preuve que tous les abus, dès qu'ils régneront solidement, se manifesteront légitimes?

Ailleurs Leibniz soutient qu'on ne peut pourtant rejeter absolument le culte des Images. Essentiellement, l'image est un signe tout comme le nom. Mais le nom est un signe moins vif et moins durable. « Dieu est au-dessus du nom et de la nature[4] », affirmait déjà maître Eckhart. Et Leibniz n'eût point

1. Cf. Correspondance avec le Landgrave : Partie *inédite*, f° 359. (L'avantage des Processions est de faire rentrer chacun en soi-même.)

2. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 434. Lettre de L. à B. 29 mars 1693. Sur le rôle purificateur du mahométisme. Cf. Lettre *inédite* à Larroque, s. d. f° 12. Verso.

3. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 571. « Syst. Theologicum. »

4. « Gott ist über Namen und über Natur. »

contesté cette formule, mais il eût admis aussi qu'adorer Dieu devant son image extérieure et l'adorer devant l'image intérieure qui le représente en notre esprit sont deux mouvements connexes[1], puisque la philosophie et les arts sont destinés à honorer Dieu[2]. C'est dire à quelle hauteur se doit maintenir le culte des Images. En définitive, Leibniz approuve les images quand elles viennent exciter l'attention des hommes et se transforment ainsi en occasions extérieures de développements tout internes. Telle serait ici la formule monadique de sa pensée[3]. Toute parole, tout hymne, toute architecture, toute sculpture sont justifiés comme expression et ne rencontrent point de dédain auprès de Dieu.

Ce culte, magnifié par le génie artistique et la profondeur religieuse, ne se réalise nullement dans les Églises. Leibniz écrit, dans un pamphlet contre les superstitions chrétiennes, que toutes les idolâtries païennes ont été ressuscitées, et quelquefois même d'une manière plus grossière, par la plupart des Chrétiens[4]. De multiples causes, qu'un homme du XVIIe siècle ne peut dégager entièrement, doivent ici être recherchées. Les abus du culte des Images n'étaient pas sans corrélation avec la décadence des images elles-mêmes et avec la complète méconnaissance de leur rôle primitif. Essentiellement, dans l'art du Moyen Age, l'image ne pouvait sans blasphème être isolée du bâtiment total. Qui se serait avisé

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 580. *Syst. Théolog.*

2. Id., t. Ier, p. 572. *Syst. Théolog.*

3. « Pour moi, je reconnais qu'il faut exciter l'attention des hommes par quelque chose de sensible, pourvu que cela ne détourne point l'esprit (dont la capacité est bientôt remplie par des images qui viennent des sens) de l'adoration en esprit et en vérité que Dieu demande. » Lettre *inédite* au Landgrave von Hessen Rheinfels. Liasse Ire, fo 264.

4. Cf. *Inédits, Philosophie*, vol. III, 11 (10 fos in-8o). *Inédit* capital, dont on trouvera d'importants fragments plus loin, *Conclusion* pp. 486-491.

de placer dans une église, comme on l'a vu depuis lors, des statues indépendantes de l'architecture, véritables idoles, cette fois, puisque leur existence devenait particulière et se manifestait comme une fin adorée, au lieu de se maintenir simple prolongement, plus durable, de l'adoration humaine? Au Moyen Age, au contraire, l'image spéciale se fondait dans l'Image totale, ensemble de peinture, de sculpture, d'architecture et de musique, qui se voulait un mouvement humain vers Dieu. Qu'importent les superstitions, où alors çà et là s'attardèrent les élans des âmes? En fait, l'art du Moyen Age se magnifiait par l'espérance de formuler matériellement et comme d'anticiper la gloire de Dieu; il ordonnait, par de puissantes excitations extérieures, les pensées internes et confuses des fidèles.

Principes que par malheur un penseur du XVII[e] siècle ne pouvait vérifier historiquement. Certainement, d'autre part, la foi réformée du XVII[e] siècle exigeait un art nouveau. Mais l'abondance des idolâtries était sans nul doute hâtée par la multiplication des idoles « fabriquées » sans inspiration et sans ferveur. Il y eut là une série d'actions et de réactions que l'on n'a pas assez remarquées.

Problèmes graves pourtant. Car pour un Leibniz les sources persistantes du schisme étaient les pratiques et non les théories. Depuis longtemps, il pensait que théoriquement la Réforme, par l'intermédiaire du Jansénisme, regagnerait l'Église romaine, sans difficultés insurmontables[1]. Au contraire, des pratiques injustifiables s'obstinaient; abus que les Catholiques constataient et voulaient supprimer, mais sans cette décision évidente et hautaine qui donne confiance à l'ad-

1. Sur Leibniz et le Jansénisme, v. plus loin, pp. 396-97.

versaire. A des objections sur les idolâtries de certaines confréries, Bossuet répondait qu'il « est inutile de les alléguer comme une matière de rupture, puisque après tout personne n'est obligé d'en être[1] ».

Réponse bien faible, en vérité, et bien insuffisante, quand il s'agit d'attirer à soi des hommes qu'arrêtent les abus. Mais, pour Bossuet, ces abus eux-mêmes sont chose accessoire. Que chaque évêque, dans son diocèse, les réprime! En fait, l'Église les désapprouve et le Concile de Trente a formulé la vraie doctrine[2]. La réunion ne peut être « empêchée que par des choses auxquelles on soit obligé dans une communion[3] ». Et si elle était empêchée par la frayeur intime de participer à des Églises corrompues? Bossuet néglige par trop ici les scrupules intérieurs. Mais, encore maintenant, sa doctrine est logique. Si l'Église est *vraie*, tous doivent arriver à en comprendre la vérité. Qu'importent les abus, déplorables mais secondaires, au prix de la théorie qu'il faut « exposer? » Et, en effet, affirme Leibniz, si l'Exposition suffisait toujours, Bossuet triompherait[4]. Mais il est des articles où les démonstrations ne peuvent gagner immédiatement les esprits. Rien ne remplacera donc, en ce cas, une sorte d'union préalable. Bossuet nie pareille doctrine : « Vous dites à M. Pellisson que s'il ne s'agissait que d'exposition, j'aurais tout gagné; et j'ose vous dire, Monsieur, que ce n'est que de cela

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 375. Lettre de Bossuet à Leibniz, 27 juillet 1692.

2. Id., t. Ier, p. 503. Lettre de Bossuet à Leibniz. Entre juin et octobre 1693.

3. Id., t. Ier, p. 502. Même lettre.

4. Id., t. Ier, p. 411. Lettre de Leibniz à Pellisson, 28 novembre, 8 décembre 1692 : « S'il y avait moyen de sortir d'affaire par la seule voie d'explication, il triompherait absolument. »

qu'il s'agit[1]. » Si l'on croit, après cela, avoir suffisamment *prouvé*, que faire de plus? De là vinrent tous les apparents silences de Bossuet et ses prétendues réticences. Ajouter à une « exposition » suffisante une condescendance était un de ces procédés profanes, utiles ailleurs peut-être, mais opposés au Christianisme. Bossuet savait que les règles d'union, posées par lui, ne sont acceptables que si l'Église catholique est seule vraie. « Mais vous supposez, direz-vous, que vous êtes seuls l'Église catholique. Il est vrai, nous le supposons, nous l'avons prouvé ailleurs : Mais il suffit ici de le supposer, parce que nous avons affaire à des personnes qui en veulent venir avec nous à une réunion, sans nous obliger à nous départir de nos principes[2]. »

L'union est désormais impossible, répondent les Protestants. Tout au contraire, déclare Bossuet : Si vous n'admettez pas l'Église pourvue de tous ses privilèges, que signifie l'union? Elle n'est que factice et productrice de désordres : en définitive, il faut ou quitter l'Église ou retourner totalement vers elle[3]. Il ne suffit pas de dire : « Je crois l'Église catholique », mais il faut ajouter : « Je crois ce qu'elle croit ; autrement c'est ne la pas croire elle-même, c'est ne pas croire qu'elle est, puisque le fond et pour ainsi dire la substance de son être, c'est la foi qu'elle déclare à tout l'univers. »[4] L'Église ne peut errer; voilà le seul principe solide. Que Leibniz ne parle plus de sa croyance « en l'infaillibilité de l'Église! » La contradiction est plus forte que jamais ; « puisqu'il faut dire

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 422. Bossuet à Leibniz, 27 décembre 1692.

2. Id., t. Ier, p. 500. Lettre de Bossuet à Leibniz. Entre juin et octobre 1693.

3. Id., t. Ier, p. 422. Lettre de Bossuet à Leibniz, 27 décembre 1692.

4. Id., t. Ier, p. 491. Lettre de Bossuet à Leibniz. Entre juin et octobre 1693.

en même temps que » l'Église « est infaillible et qu'elle se trompe, et unir l'infaillibilité avec l'erreur[1]. »

Telle est, en effet, la conciliation vers laquelle s'était acharné Leibniz. Bossuet confond l'infaillibilité dans les questions « salutaires » et l'absence totale de toute faute dogmatique. « Si la moindre parcelle des décisions de l'Église est affaiblie, la promesse est démentie et avec elle tout le corps de la révélation[2]. » Quand les Protestants récusent le Concile de Trente, Bossuet affirme qu'ils s'opposent à toute l'Église. Des prélats italiens admettaient pourtant ces subtiles distinctions de droit et de fait. Pour Bossuet, toute soumission sera feinte et inutile qui ne s'accompagnera pas de l'obéissance au Concile de Trente.

Peu importe à Bossuet que toute union soit ainsi désormais impossible. Il juge que théoriquement l'union vraie n'est réalisable qu'à ce prix. Il omet volontairement le point de vue historique. L'expérience lui fut toujours, en ces matières, indifférente. Tout autre est l'attitude de Leibniz. Il approuvait partiellement le Concile. « J'estime fort le Concile de Trente », écrivait-il au Landgrave, « quoique je ne puisse pas l'approuver en tout, *au moins de la manière qu'on l'entend vulgairement*[3]. » Même, il se fût volontiers accordé avec Bossuet sur la double ambition du Concile de Trente : conservation dogmatique et réforme disciplinaire. Mais il tenait compte, avant tout, d'un fait : l'obstination invincible des Protestants. Est-ce que l'adhésion de tant de milliers d'êtres ne vaut pas que l'on

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 501. Lettre de Bossuet à Leibniz. Entre juin et octobre 1693.

2. Id., t. Ier, p. 495. Même lettre.

3. Rommel, éd. cit., t. II, p. 431. Cf. Lettre *inédite* au comte de Bonneval, 17 mai 1716, où Leibniz souhaite avoir à Vienne l'avantage de consulter le manuscrit du Concile de Trente.

tente une indulgence provisoire? De là, l'exemple du Concile de Bâle; de là, les recherches historiques sur l'authenticité du Concile de Trente. Un docte de la Sorbonne, l'abbé Pirot, au lieu de répondre par une simple lettre aux objections de Leibniz, rédigea toute une dissertation sur le Concile de Trente[1].

Leibniz fut donc amené à exprimer longuement son opinion. Bossuet lui-même, dans l'*Histoire des Variations*, écrit que jamais le Concile de Trente ne déclara représenter l'Église universelle. Peu importe, d'ailleurs, ajoute-t-il, « puisque ce n'est pas cette expression qui constitue un Concile[2]. » On doit se demander uniquement si le Concile a été reçu. Leibniz ne réclame pas autre chose. Mais il parle d'une « réception » moins mystique, et toute politique. Le Concile a-t-il été reçu en France?

En ce qui regarde la foi, les Catholiques prétendent que tout fidèle, en France, approuve le Concile. Sans doute; mais on peut tenir une opinion pour véritable sans proclamer pour cela qu'elle est de foi, c'est-à-dire sans obliger ses adversaires, sous peine d'hérésie, à la professer également[3]. Par exemple, le clergé de France juge véritables les déclarations de l'Église gallicane et cependant n'accuse pas les docteurs italiens ou espagnols qui pensent différemment. D'autre part, les particuliers peuvent considérer le Concile comme œcuménique, tandis que l'opinion de la nation est contraire. On a vu des

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 363. Lettre de Pellisson à Leibniz, 29 juin 1692 : « ... Je vous annonce un grand ouvrage de M. l'abbé Pirot, que vous devez mettre sur votre compte et dont vous êtes l'unique cause. »

2. Bossuet, *Hist. des Variat.* Livre VII, éd. Guillaume, t. III, p. 272. Cf. Pallavicini : *Istoria del Concilio di Trenta*, Roma, 1656-57. L. VI, ch. v et vi ; cf. Traduction française de Migne ; Montrouge, 1844, pp. 45-49. Même théorie.

3. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 453. « Réponse de Leibniz au Mémoire de l'abbé Pirot touchant l'autorité du Concile de Trente. »

assemblées transformant, par le fait même de la réunion, l'opinion des particuliers ; et en cela peut-être consiste le privilège spirituel des conciles œcuméniques. Le Saint Esprit serait ainsi la transposition surnaturelle de l'Esprit universel[1].

Or, le Concile n'a pas été « reçu » en France. Henri II déclarait, dans une lettre aux Pères de Trente, qu'il ne reconnaissait pas le Concile comme général, parce qu'on l'avait réuni à un moment où la guerre avait empêché les Français de s'y rendre[2]. En effet, pendant l'absence des représentants français furent traitées d'aussi graves questions que la Pénitence et l'Eucharistie[3]. Les ambassadeurs français, irrités de la prédominance accordée, sur l'ordre de Pie IV, à l'ambassadeur d'Espagne, se retirèrent à Venise. Ils protestèrent contre la suppression de la liberté du Concile et contre la violation des libertés gallicanes[4]. Finalement, ils s'insurgèrent contre les décrets du Concile. Pour procéder légitimement, il eût fallu reprendre toutes les questions qui avaient été traitées en l'absence des nations allemande et française[5].

Le Concile, bien loin d'avoir été accepté en France, y fut donc en réalité récusé. Les particuliers s'inclinèrent-ils volontiers devant lui? Il ne semble pas que ce fût là l'opinion du président de Thou[6].

D'après les comptes rendus des États Généraux de 1614, la majorité des membres paraît avoir été contre le Concile.

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier. p. 453.

2. Id., t. Ier, p. 442. Fait signalé par l'abbé Pirot.

3. Id., t. Ier, p. 457. « Réponse de Leibniz au Mémoire de l'abbé Pirot. » Cf. pour le texte de l'Eucharistie, tel qu'elle fut définie par le *Concile de Trente*, les Sessions XIII et XIV, ap. *Canones et decreta C. Tridentini*. éd. officielle. Rome 1564.

4. Id., t. Ier, p. 458. « Réponse de Leibniz au Mémoire de l'abbé Pirot. »

5. Id., t. Ier, p. 461. Même Réponse.

6. Id., t. Ier, p. 461. Même Réponse.

De l'aveu de l'abbé Pirot, aux instances du clergé la reine Catherine de Médicis résista toujours, sous prétexte que l'acceptation du Concile « serait un obstacle au retour des religionnaires dans le sein de l'Église[1] ». Le clergé poursuivit ses instances jusqu'en 1635. Dès 1615, d'ailleurs, il avait déclaré qu'il recevait le Concile et qu'il voulait adresser une remontrance au roi. Mais la remontrance fut « supprimée par le magistrat de Paris[2] ». Sans doute un auteur prétend qu'un édit de Henri III ordonnait de recevoir le Concile (1579) ; mais cet édit n'a pas été retrouvé, et on ne le voit cité qu'une fois[3]. Enfin, à Saint-Denis, Henri IV fit une profession de foi conforme à celle de Pie IV, sauf en ce qui regarde le Concile de Trente. N'est-ce point encore la preuve que le Concile était suspect et considéré toujours comme un obstacle à l'union[4] ?

Bossuet jugea quelque peu vaine cette enquête minutieuse. Il ne comprit pas le point de vue tout historique de Leibniz. Pourquoi la France agit-elle ainsi ? Fut-ce surtout pour des raisons dogmatiques ? Assurément non ; mais afin d'obéir aux exigences du parti protestant. Bossuet ne se doutait pas qu'une telle fusion du profane et du sacré est, à certaines époques, indispensable. Il se demandait en quoi ce dernier Concile différait de tous les autres : Trente fut-il donc politique et non religieux[5] ? S'il fut politique, toute puissance dogmatique lui peut être contestée. Et que veut-on dire par

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 445. *Extrait de la Dissertation de M. l'abbé Pirot sur le Concile de Trente.*

2. Id., t. Ier, p. 447. *Extrait de la Dissertation de M. l'abbé Pirot sur le Concile de Trente.*

3. Id., pp. 444-5. Même *Extrait.*

4. Id., t. Ier, pp. 480-81 : « Réponse de Leibniz au Mémoire de l'abbé Pirot. »

5. M. Harnack, dans la Préface de son *Précis de l'Histoire des Dogmes*, trad. française — Paris, 1893, p. IX. *Introduction*, — a insisté sur les raisons politiques qui firent développer les dogmes de Trente.

cette prétendue nécessité d'une réception officielle? En quoi les droits de l'État s'étendent-ils jusqu'aux décisions du salut? D'ailleurs, s'il fallait une assemblée pour accepter un concile, « il n'y a pas moins de raison de n'en demander pas encore une autre pour accepter celle-là : et ainsi, de formalité en formalité... on irait jusqu'à l'infini[1]. » Tout cela fait partie de l'histoire particulière du Concile de Trente ; mais quel rapport avec l'essentielle autorité de ce Concile, c'est-à-dire avec ce seul problème : Le Concile est-il « écrit dans le cœur de tous les Catholiques et dans la croyance publique de toute l'Église »? [2] Leibniz objectait que toute l'Église n'avait pas été représentée. Mais « le nombre ne fait rien, quand le consentement est notoire[3] ». Il y avait peu d'évêques d'Occident au Concile de Nicée ; il n'y en avait aucun au Concile de Constantinople. On peut remonter plus haut encore : Paul de Samosate est condamné par un concile particulier, tenu à Antioche ; « mais, parce que le décret en est adressé à tous les évêques du monde, et qu'il en a été reçu (car c'est là qu'est toute la force...), ce décret est inébranlable[4] ». Donc, nulle assemblée ; consentement notoire ; nul acte officiel : voilà une condamnation sans appel et sans retour[5]. « Ou l'Église consent, ou non : c'est ce qu'on ne peut ignorer, c'est d'où tout dépend » [6].

Pourtant tous ces exemples sont peu solides. L'Église alors n'était pas bouleversée par de vrais schismes. Mais, lorsque

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 493. Lettre de Bossuet à Leibniz. Entre juin et octobre 1693.

2. Id., t. Ier, p. 496. Même lettre.

3. Id., t. Ier, p. 498. Même lettre.

4. Id., t. Ier, p. 498. Même lettre.

5. Id., t. Ier, p. 498. Même lettre.

6. Id., t. Ier, p. 499. Même lettre.

surgissent des temps où les dissensions sont connues, nul doute qu'il faille entendre tout le monde [1]. Chaque nation eût dû être représentée. Ainsi l'accord général se fût préparé de lui-même. « Afin qu'un Concile soit œcuménique, il ne faut pas qu'une nation ou deux y dominent : il faut que le nombre des prélats des autres nations y soit assez considérable pour s'entre-balancer, afin qu'on puisse reconnaître la voix de *toute l'Église*, à laquelle Dieu a promis particulièrement son assistance » [2].

Si la Réforme crée non seulement une foi nouvelle, mais une politique nouvelle, le Concile destiné à la combattre ne peut exclure nulle force politique ou religieuse. Sans doute, certains Conciles tout mystiques furent « reçus » du monde chrétien sans qu'une représentation totale eût été exigée. Mais c'est juger les choses avec une « précision métaphysique que les affaires humaines n'admettent point [3] ». Étant donnée la séparation du Nord et du Midi, qu'avait provoquée la Réforme, il fallait que les puissances séculières eussent leurs ambassadeurs mêlés aux prélats. Car on devait régler là, non seulement des problèmes religieux, mais des problèmes nationaux. D'ailleurs, la fusion du séculier et du sacré n'était pas inouïe dans l'Église. Les Conciles anciens étaient dirigés par l'Empereur [4]. Le Pape hérita d'une partie de ce pouvoir. Le reste doit logiquement être partagé entre les États de l'Église chrétienne, chaque ambassadeur reproduisant chaque

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 472. « Réponse de Leibniz au Mémoire de l'abbé Pirot ».

2. Id., t. Ier, p. 470. Même Réponse. Non souligné par Leibniz.

3. Id., t. Ier, p. 468. Même Réponse.

4. Pallavicini lui-même convient de ce droit de l'Empereur. Cf. *Istoria del Concilo di Trente*, Roma, 1656-1657, ouv. cit., l. VI, ch. IV. Cf. trad. française éd. Migne, 1844, t. II, p. 36.

légat de l'Empereur romain. De la sorte, aucun assujettissement n'est à craindre, de l'Église aux États ; et l'on trouve « un juste tempérament entre la puissance ecclésiastique et séculière[1] ». Si l'on avait agi ainsi, peut-être la colossale séparation du Nord et du Midi eût-elle été évitée[2].

Tout autre fut la méthode romaine. La Cour de Rome s'est hâtée et s'est moins souciée « d'offenser irréconciliablement des nations entières » que de « choquer Scot ou Cajetan »[3]. On a parlé avec dignité et réserve « de ce qui était en dispute avec les Scholastiques », pendant qu'on « tranchait net » sur les controverses entre Catholiques et Protestants[4]. Bref, il y avait une majorité d'Italiens soutenus par un roi d'Espagne « entêté des moines » tandis que la France était gouvernée par une Italienne et par des princes de la maison de Lorraine[5]. Ces prélats « firent des décisions à outrance à l'égard de la foi », n'entendirent aucune opposition, et voulurent vite « apaiser le monde, qui avait été dans l'attente de quelque chose de grand[6]... » Toute espérance de réconciliation fut dès lors perdue. Rome voulait avant tout maintenir son autorité. Peu lui importaient des peuples éloignés, pouvu que son pouvoir augmentât encore sur les fidèles qu'elle retenait[7].

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 469. « Réponse de Leibniz au Mémoire de l'abbé Pirot. »

2. Id., t. Ier, p. 468. Même Réponse.

3. Id., t. Ier, p. 465. Même Réponse.

4. Id., t. Ier, p. 465. Même Réponse.

5. Id., t. Ier, pp. 465-6. *Ibid.* Cf. Lettre *inédite* à Spanheim (27 avril 1697) : « M. l'Evêque de Salisbury me mande qu'on a trouvé des lettres de l'Ambassadeur d'Espagne au Concile de Trente, écrites au Cardinal de Granvelle, et qui décrieront ce Concile plus que tout ce que Fra Paolo a écrit. Je n'en suis point fâché ; car il importe que le Concile soit décrié de plus en plus, chez ceux même qui sont du parti de Rome, puisque les Anathématismes, s'ils subsistaient, rendraient le schisme éternel. »

6. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 466.

7. Id. t. Ier, pp. 465 et 468.

Les plus graves questions furent résolues ainsi en l'absence de presque toute la catholicité : Aucune nation du Nord et de l'Orient. Puisqu'on voulait fixer définitivement le dogme, comment négliger l'appui de l'Église orientale, maîtresse de traditions antiques [1] ? Il eût fallu des Allemands, des Danois, des Suédois, des Flamands, ou hommes de langue allemande ; des Polonais, des Bohémiens, des Russes, ou hommes de langue slave ; enfin des Grecs et des Orientaux [2]. Ne répondez pas que tous ces peuples sont séparés : L'objection est inutile, puisque on déclare accordé ce qui doit être discuté [3]. Qu'on ne dise pas non plus qu'ils furent cités : « Il fallait prendre des mesures pour qu'ils pussent venir honnêtement et sûrement, et sans vouloir les traiter en condamnés. » Ne fit-on pas ainsi lors des Conciles de Ferrare et de Florence [4] ?

Il est impossible de nier la sincérité d'une critique aussi violente et aussi partiellement justifiée. Leibniz d'ailleurs n'étudie pas ici la valeur dogmatique de Trente. Problème à la vérité fort dissemblable de cet autre, tout historique : Les évêques réunis ont-ils représenté l'Europe chrétienne ? Ce souci, que les Catholiques romains déclarent tout laïque, de découvrir en un Concile une expression intégrale de la foi chrétienne, n'était pas spécial à Leibniz : Ellies du Pin [5], par exemple, signale une doctrine analogue du théologien Holden. En fait, y eut-il prédominance italienne ? Telle est la question exacte.

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 470. « Réponse de Leibniz... »
2. Id., t. Ier, p. 471. Même Réponse.
3. Id., t. Ier, p. 471. Même Réponse.
4. Id., t. Ier, p. 471. Même Réponse.
5. Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. II, p. 161.

On ne peut accuser absolument l'Église romaine d'avoir prémédité une majorité italienne. Par sa bulle promulguée le 29 juillet 1542, Paul III avait demandé aux évêques de tous les pays et aussi aux rois de se rendre au Concile ; et même, avait-il ajouté, cette demande s'adresse particulièrement à l'Allemagne, puisque le Concile est surtout convoqué pour elle [1]. Mais, cette impartialité initiale fut bientôt remplacée par un continuel désir d'obtenir une majorité italienne et, en définitive, pontificale. Dès que fut arrivé le Cardinal de Lorraine, Pie IV effrayé envoya chaque jour de nouveaux prélats italiens [2]. Lors des dernières sessions, il y eut cent cinquante représentants italiens et, en face d'eux, soixante-six évêques, quelques cardinaux et ambassadeurs ecclésiastiques des autres nations [3]. Au-dessous des décisions évidentes se cachaient des luttes chaque jour plus fortes entre tels évêques, soucieux des franchises ecclésiastiques, et tels autres, préparateurs de la suprématie pontificale. Contrairement aux usages des anciens Conciles, le pape imposait souvent un programme au Concile [4], et le vote par nation fut remplacé par le vote par tête [5].

Dès lors, l'ignorance des ambitions nordiques devenait inévitable. Lorsque Lansac, ambassadeur de France, réclamait que le Concile fût entièrement libre et que le Souverain Pontife n'en pût modifier les décrets [6]; de même, lorsque un autre Français, Guidon Fabre, demandait qu'on appelât la

1. Maynier, *Étude historique sur le Concile de Trente*. Paris, 1874, in-8°, p. 166.

2. Albert Desjardins ap. *Revue Critique de Législation et de jurisprudence*, t. XXXVII 1870, p. 13. *La liberté des Pères au Concile de Trente*.

3. Id., p. 14.

4. Id., pp. 27 et 28.

5. Id., p. 39.

6. Pallavicini, *Istoria*... trad. fr. cit., livre XVI, ch. x, cf. t. II, p. 1122.

grande nation des Allemands[1] ; les opinions « laïques » qu'ils développaient étaient plus vraiment « religieuses » que celles des partisans d'un Concile italien. D'ailleurs, parmi les Pères de Trente eux-mêmes, de nobles et hardies pensées furent opposées aux volontés de domination : quand le Cardinal Pacheco, par exemple, représenta qu'on devait traiter comme un abus la coutume de traduire l'Écriture en langue vulgaire, Madrucci s'écria : « Pour moi, je sais en allemand l'Oraison dominicale et le symbole de la foi ; et le peuple allemand, qui les apprend communément, ne se trouve pas moins bien que moi de cet usage qui fait sa consolation[2] ». Leibniz eût voulu que l'on consultât ce peuple allemand. Quand il reproduit la demande des Protestants, qui, séparés, eussent désiré faire partie du Concile, il adopte un point de vue inconciliable avec les exigences romaines. Du moins eût-on pu obtenir le vote par nation et organiser un Concile vraiment représentatif. La critique essentielle de Leibniz se trouve donc justifiée par tous les travaux sur le Concile de Trente, même par celu du Jésuite Pallavicini. Le Nord fut écarté ; l'Est également, puisque les plus graves décisions avaient été prises avant qu'aucun Polonais fut arrivé[3].

Si donc le Concile de Trente ne *représenta* pas l'Europe chrétienne, peu importe la valeur possible de telles de ses décisions dogmatiques. Aux Protestants il ne pouvait paraître définitif. Ils étaient en droit d'espérer un nouveau Concile, moins italien, plus accueillant à leurs exigences. Tout en se

1. Pallavicini, *Istoria*... traduction française citée. L. XVI, ch. XI, pp. 1131-32 de la trad. française, t. II.

2. Id. L. VI, ch. XII, t. II, p. 82 de la trad. fr.

3. Cf. Bronislaus von Dembinski, *Die Beschickung des Tridentinums durch Polen und die Frage von National Concil*. Breslau, 1883, in-8°. Brochure, p. 8, et Ranke, *Deutsche Geschichte seit dem Zeitalter der Reformation*, t. IV, p. 346.

contraignant à regarder comme leurs frères en Jésus-Christ les Catholiques qui s'inclinaient devant le Concile de Trente, ils pouvaient sans crainte d'hérésie implorer de n'être pas obligés à accepter pour toujours une condamnation si proche encore de la crise protestante elle-même.

Mais la réponse finale de Bossuet était à jamais décourageante : « Il n'y a rien à espérer pour la réunion, quand on voudra supposer que les décisions de foi du Concile de Trente peuvent demeurer en suspens[1]. » Le 15 août 1693, il signifiait une volonté de rupture. « Voilà, Monsieur, la réponse à la réponse qu'on a faite à M. Pirot, et que vous m'avez envoyée sur le Concile de Trente : assurez-vous que c'est un point fixé sur lequel on ne passera jamais de notre part. J'aurais beaucoup de choses à dire sur les lettres que vous avez pris la peine de m'écrire ; mais il faut donner des bornes à ces disputes, quand les choses en sont venues à un certain point d'éclaircissement »[2]. Cependant, Leibniz tente encore dans sa réponse une distinction déjà ébauchée çà et là dans ses projets. On peut admettre que le Concile de Trente soit fidèle à la vérité et conforme aux exigences de l'Église romaine. Est-ce un motif pour contraindre les autres Églises à l'admettre ? « Il me semble », déclare Leibniz, « qu'il y a bien de la différence entre suivre un principe et consentir que d'autres ne s'en départent point[3]. » Voilà pourquoi on pourrait espérer l'union de Protestants et de Catholiques qui n'abandonneraient pas dès l'abord les principes fixés soit dans le Concile de Trente, soit dans la confession d'Augsbourg. L'exemple du

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 501. Lettre de Bossuet à Leibniz. Entre juin et octobre 1693.

2. Id., t. Ier, pp. 504-505. Lettre de Bossuet à Leibniz du 15 août 1693.

3. Id., t. Ier, p. 514. Lettre de Leibniz à Bossuet s. d. ; Cf. encore p. 522. Lettre à Bossuet, 23 octobre 1693.

Concile de Bâle ne tendait pas à autre chose. Il faudrait seulement ajouter la croyance en l'infaillibilité de l'Église catholique et la soumission ecclésiastique. Ces trois points étant admis, un Concile nouveau n'aurait rien d'irréalisable. Mais Bossuet objecte que les discussions de formalités reviendraient encore. Pourquoi alors, se demande Leibniz, ne déterminerait-on pas une fois pour toutes les conditions d'œcuménicité d'un Concile [1] ? Il essaye de ressaisir Bossuet et de le persuader ; il lui reproche sa « réserve scrupuleuse » ; mais il se félicite de ce que Bossuet ait loué les discussions sous forme d'éclaircissements [2]. Les Protestants formulent la même demande. Et un jour viendra, ajoute-t-il, où l'Église romaine enviera les termes actuels du problème [3]. Rome doit dire si elle peut accorder aux peuples du Nord ce que l'Italie et la France s'accordent mutuellement sur les Conciles de Constance, de Bâle et sur le dernier Concile de Latran [4].

L'examen sérieux des textes ne permet pas de douter que cette demande, tant de fois réitérée par Leibniz, soit absolument sincère. Des natures charitables, extrayant toute leur force de cette charité, ne s'y trompèrent pas ; et leur témoignage, jamais consulté, est peut-être plus précieux qu'on ne le croirait d'abord. Ainsi, Mme de Brinon, la religieuse secrétaire de l'Abbesse de Maubuisson, accueillait avec tendresse la prière de Leibniz : « Voilà M. Leibniz qui

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 516. Lettre à Bossuet, s. d. « On dit que, s'il faut venir un jour à un autre concile, on pourrait encore disputer sur les formalités. Mais c'est pour cela qu'on en pourrait convenir, même avant la réunion ».

2. Id., t. Ier, pp. 522-3. Lettre à Bossuet, 23 octobre 1693.

3. Id., t. Ier, p. 526. Même lettre.

4. Id., t. II, pp. 66-67. Lettre de Leibniz à Bossuet, 12 juillet 1694.

revient à vous, Monseigneur », écrivait-elle à Bossuet. « ... Ne souffrez pas que nos frères vous échappent... Je suis tout attendrie de la persévérance avec laquelle ces honnêtes Protestants reviennent à nous : l'esprit de Jésus-Christ est plein d'une charitable condescendance, pourvu qu'on ne choque pas la vérité. Au nom de Dieu, Monseigneur, livrez-vous un peu à cet ouvrage, et voyez tout ce qui peut contribuer à le faire réussir[1]. » Frappée sans doute par la simplicité du projet de Leibniz, elle demande à un docteur de la Sorbonne ce qu'il faut penser de cette prière des Protestants relativement au Concile de Trente. Or « l'on m'a répondu », écrit-elle à Bossuet le 18 juillet 1694, « que, pourvu qu'ils crussent la réalité de la présence de Jésus-Christ au Saint Sacrement, de la manière que nous la croyons ; qu'ils revinssent à l'Église avec un esprit de soumission,... on ne doute pas que, pour un si grand bien que la réunion, on ne leur accorde ce qu'ils désirent, pourvu que cette réunion soit sincère et du fond du cœur... J'espère, Monseigneur, que vous ferez de votre part tout ce qu'on doit attendre de votre zèle, de votre douceur et de votre charité[2]. »

Ne jugeons pas négligeables de telles paroles. Non seulement elles traduisent une âme chrétienne ; mais, si réellement des prêtres théologiens ont pu croire en la possibilité d'une union telle que la construisait Leibniz, Bossuet n'a-t-il point gravement retardé l'heure des mutuelles compréhensions ? Or, après avoir, dès 1693, déclaré indispensable l'acceptation de Trente, il écrira de moins en moins. En 1694, une seule

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, pp. 527-9. Lettre de Mme de Brinon à Bossuet, 5 novembre 1693.

2. Id., t. II, pp. 73-74. Lettre de Mme de Brinon à Bossuet, 18 juillet 1694.

lettre, peu importante[1]. Visiblement, les rapports se tendent et les espoirs s'annulent. La mort de Pellisson, au début de l'année 1693, avait dû, d'ailleurs, diminuer en Leibniz l'ardeur primitive. Non qu'il admirât cet esprit quelque peu médiocre; mais il appréciait l'influence politique et la modération de Pellisson. Une lettre à un correspondant inconnu nous éclaire ici : « La mort de M. Pellisson », écrit Leibniz, « a interrompu un commerce dont cet excellent homme était charmé, à cause d'une ouverture que je lui avais donnée en passant des sentiments de quelques principaux théologiens de la confession d'Augsbourg, qui sont mes amis particuliers. Comme il croyait avec raison que cela pourrait servir d'acheminement à la paix de l'Église, il le jugea si important qu'il en parla au roi son maître d'une manière efficace, et sans sa mort je crois que la négociation aurait eu quelque suite[2]. » Le projet d'union avec l'Église de France ne fut-il point dès lors un nouveau signe des efforts de Leibniz pour attirer Louis XIV aux grands desseins rêvés par lui? Et en dépit de l'apparence, les relations mêmes avec Bossuet ne furent-elles point subordonnées à de tels efforts ? Peu à peu, cependant, Leibniz s'intéressa à ce duel d'esprit à esprit. Mais, outre qu'il n'aima jamais Bossuet, il laissa, à mesure qu'il s'attachait davantage à la discussion telle que la comprenait son adversaire, disparaître le caractère pratique du projet. Et, de la sorte, les lettres les plus complètes furent écrites de part et d'autre alors que tout espoir de persuasion se fut évanoui. De façon décisive, d'ailleurs, Leibniz a jugé sa double correspondance avec Pellisson

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, pp. 74-75. Lettre du 12 août 1694.

2. Id., t. II, pp. 79-80. Cf. Lettre *inédite* à Ez. Spanheim, 24 août 1697 : « Dans les lettres que j'échangeais avec M. de Meaux *à l'occasion de mon commerce avec feu M. Pellisson* » (non souligné par Leibniz).

et Bossuet : « Le P. Verjus » me dit « que, s'il pouvait, il achèterait ma conversion (comme il parle) avec tout ce qui lui reste de vie, et que feu M. Pellisson leur en avait donné espérance. Mais c'est que M. Pellisson et moi nous traitions la matière avec beaucoup de civilité... Mais après la mort de M. Pellisson, l'évêque de Meaux, voulant continuer la correspondance, prenait un ton trop décisif, et voulait pousser les choses trop loin, avançant des doctrines que je ne pouvais point laisser passer sans trahir ma conscience et la vérité ; ce qui fit que je lui répondis avec vigueur et fermeté, et pris un ton aussi haut que lui, pour lui montrer, tout grand controversiste qu'il était, que je connaissais trop bien ses finesses pour en être surpris. Nos contestations pourraient faire un livre entier[1]. »

Ces lignes, extraites d'une lettre à un anglican, sont volontairement hostiles. Néanmoins, étant datées de 1705, elles résument les irritations de Leibniz[2]. Irritations qui commencent de s'affirmer à partir de 1694. Durant les deux années

1. Gerhardt, *Phil. Schriften*, éd. cit., t. III, pp. 303-304. Lettre à Th. Burnett, 14 décembre 1705. Leibniz correspondit également avec l'évêque de Salisbury Gilbert Burnett, parent de Th. Burnett. — Outre ce texte, il faut citer les lettres *inédites* à Beausobre, 8 octobre 1697, à Spanheim, 24 août 1697, etc. Cf. aussi Lettre *inédite* au comte de Flemming, février 1702, F° 5 verso : « Vous m'avez parlé un jour, Monsieur, d'un gentilhomme polonais, qui s'imagine de pouvoir porter la Cour de Rome à je ne sais quelle réconciliation avec les Protestants. Cela me paraît peu probable, et je connais trop cette Cour et les prélats de ce parti pour l'espérer..., ayant eu moi-même des communications..... avec l'Evêque de Meaux sur ce sujet, qui..... m'envoya ses pensées qui apportaient en effet quelques nouvelles facilités, mais qui ne paraissaient pas encore suffisantes. Cependant je serais curieux de connaître le nom et les vues de ce gentilhomme, dont il faut louer au moins le courage et la bonne volonté. — » Le gentilhomme polonais s'appelait M. de Jakkow (cf. Ibid. f° 10). D'autres textes prouveraient d'ailleurs que Leibniz attacha grande importance aux lettres de Bossuet (Cf. *Inédits*, *Théologie*, volume VI, 15, F° 1, verso, note marginale). Une référence de l'*Histoire des variations*, comprise dans les *Inédits*, *Théologie*, Vol. IX, f° 384, montrerait que Leibniz a lu Bossuet attentivement.

2. Bossuet meurt en 1704. La dernière de ses lettres est datée, dans l'édition F. de Careil, du 17 août 1701.

1695 et 1696, Bossuet restera silencieux ; seule, Mme de Brinon agira. En 1695, l'évêque de Neustadt, Spinola, meurt[1]. Leibniz écrit au vicaire général, pour que l'on veille à la conservation des papiers et pour que l'on tente quelque nouvelle ouverture. Désormais il correspondra fréquemment avec le nouvel évêque, comte de Buchaim. Plusieurs fois il parle de son projet d'aller lui-même à Vienne[2]; en 1698, il attend « une déclaration publique dans les formes[3] ». Mais cette déclaration, il la désirerait d'abord secrète[4]. Un jour, il reproche à l'évêque d'avoir envoyé à Rome un document écrit et non pas un théologien ; « car un écrit ne se saurait défendre lui-même ni satisfaire toujours aux difficultés qui ont coutume de survenir[5] ». Il s'inquiète du trop grand nombre de personnes qui sont mêlées à cette affaire ; il s'étonne qu'on ait communiqué le texte de la négociation à un controversiste peu sûr qui ne connaît point particulièrement les théologiens de Rome. Ne peut-on craindre dès lors que la réponse de Rome soit négative ? Aussi Leibniz propose-t-il que l'on fasse savoir la réponse « sous main », afin qu'on puisse trouver des expédients si d'aventure elle était défavorable[6]. Avant tout, il réclame le secret. Si l'évêque va lui-même à Rome, tout le monde sera instruit de la négociation. « Ma conscience et mon devoir m'ont obligé, Monseigneur, de me décharger le cœur et de faire ces représentations à V. E., — lesquelles étant sans effet, j'aurai satisfait au moins

1. Leibniz apprend cette mort le 18 avril 1695. *Inédits, Théologie*, vol. X, f° 96.

2. *Inédits, Théologie*, vol. X, f° 333.

3. *Inédits, Théologie*, vol. X, f° 178. 14/24 sept. 1698.

4. Id., X, f°s 341 et 345.

5. Id., X, f° 342, verso.

6. Id., X, f° 345, daté du 18/28 mars 1699, et f° 362, 23 février/5 mars 1699.

à ce que je dois, et je n'aurai point sujet de me reprocher une dissimulation intempestive. Il y a tant d'années que j'ai travaillé sur ces matières avec beaucoup de peine et même de dépense, sans que j'en aie jamais tiré le moindre avantage, excepté l'espérance de contribuer à un grand bien... Ainsi, j'ai grande raison en mon particulier de prétendre au moins qu'on n'expose point si facilement mes travaux et mes intérêts à un mauvais succès, et qu'on fasse quelque réflexion sur ce qui me paraît nécessaire pour ma sûreté et pour celle de l'affaire même... V. E. est trop équitable... pour prendre ces considérations en mauvaise part. Mon zèle et mon respect sera toujours inviolable, étant sans doute compatible avec la sincérité[1] ». Bientôt, Leibniz apprend que l'affaire a été bien ménagée. Trois cardinaux seulement ont été choisis pour la discussion ; l'affaire ainsi « fera moins de bruit à Rome[2] ».

Cette négociation avec les évêques de Neustadt serait inintelligible, si on ne la rapprochait d'une autre négociation, plus modeste en apparence, avec l'Université protestante de Helmstädt. Leibniz espérait constituer grâce à Helmstädt une opinion conciliante, presque tolérante, et initiatrice d'une paix particulière avec l'Église romaine[3]. Les projets rédigés par les théologiens de Helmstädt lui paraissaient d'ailleurs insuffisants et maladroits. Il ne croyait nullement nécessaire, par exemple, d'exiger du Pape la renonciation à son infaillibilité ou le commandement pour tous de la communion sous les deux espèces[4]. Il voulait atteindre d'abord les degrés

1. *Inédits, Théologie*, vol. X, f° 341, verso.

2. Id., X, f° 356 (avril 1699). — Le 28 juin 1710, Leibniz félicitera encore l'Évêque de son nouveau voyage à Rome. (Cf. *Inédits. Théologie*, vol. XII, 4-a.)

3. Les textes relatifs à cette négociation sont compris surtout au vol. VIII, intitulé : *Irenica Helmstadiensia*. Cf. in *Inédits, Théologie*, vol. VIII, f° 177, daté du 9 janvier 1698. Cf. supra, pp. 258-59.

4. Id., *Inédits, Th.*, vol. VIII, f° 243, 9 janvier 1698.

inférieurs de l'union et inaugurer ainsi l'union totale[1]. Le Pape proclamerait que les Évangéliques ne sont pas hérétiques, qu'il ne les exclut pas de l'autorité apostolique, et que leur attitude en face de Trente pourra être analogue à celle des Français devant le Concile de Latran[2]. Mais, d'autre part, il serait lui-même accepté des théologiens protestants ; car, Dieu n'ayant soustrait à l'ordre nulle existence, le corps de l'Église exige une hiérarchie ; et tous les Protestants peuvent reconnaître l'autorité pontificale, si du moins elle apparaît issue de la construction même de l'Église. Seule alors subsisterait la question du siège de Rome ; et elle relèverait d'une discussion toute historique et toute de fait[3]. Finalement, le 24 mars 1698, une pièce officielle de l'Université de Helmstädt pose les conditions suivantes : Les Évangéliques seront déclarés non hérétiques par le Pape ; la communion sous les deux espèces sera accordée ; on ne dira plus de messes sans communion ; les Protestants dans le prochain Concile seront, non accusés, mais juges ; le Pape nommera évêques et arbitres les surintendants protestants. Les Protestants, en revanche, devront promettre au Pape leur alliance et le reconnaître comme le premier des évêques[4].

1. *Irenica Helmstadiensia. Inédits, Th.*, VIII, f° 244. Cf. aussi f°s 177 et 191. P. S. à une lettre à Fabricius.

2. *Inédits, Théologie*, vol. VIII, f° 244, *verso*. Original allemand.

3. Id., *Inédits, Th.*, VIII, f° 248.

4. Id. *Inédits, Théologie*, vol. VIII, f° 263. — Les termes essentiels de cette pièce officielle se retrouvent à travers tout le volume VIII des *Irenica*. Cf. par exemple, Folio 178, une lettre au Duc Antoine-Ulrich, du 1er février 1698, où l'on demande que les théologiens évangéliques soient appelés comme juges au prochain Concile. La nécessité de l'union semblait moins imminente avec l'Église Réformée, parce que celle-ci ne damnait pas les Évangéliques (Cf. Id., Folio 177). Il faut remarquer aussi dans toute cette négociation avec Helmstädt un effort pour partir du *fait*, et pour accepter les revendications personnelles du Pape (Cf. par exemple, Id. Folio 192).

Cette négociation, dont une des liasses de Hanovre nous donne en trois cent trente et un folios la substance[1], ne fut probablement pas tout à fait vaine. Par elle l'opinion protestante de l'Allemagne, en son principal organe officiel, était peu à peu gagnée à l'idée d'un rapprochement possible.

En 1697 et 1698, d'ailleurs, Leibniz de nouveau se rapproche de l'Église de France. Mais il redoute désormais l'absolutisme ecclésiastique et demande qu'un laïque soit adjoint à Bossuet[2]. Les discussions devront être ordonnées et précises. On gardera le silence sur les relations avec l'Université de Helmstädt, destinées d'une part à préparer l'opinion protestante, de l'autre à confondre la défiance des Catholiques le jour où un rapprochement sérieux serait accepté par Rome[3]. Le duc de Wolfenbüttel écrit une lettre à Louis XIV, et propose que l'ancienne tentative soit reprise : « Le sieur de Leibniz, conseiller d'État de Hanovre, qui avait été employé en cette affaire, venant de temps en temps ici et ayant quelque dépendance encore de moi, ... je l'ai engagé à m'en faire un récit, dans l'écrit que je joins ici, où il a mis en outre son avis, à mon instance et pour moi, sur ce qui lui paraît convenable[4]. » Or, dans ce sommaire historique, Leibniz rappelle qu'il avait autrefois commencé la négociation par hasard. Il avait écrit quelques remarques sur le livre des *Réflexions* de Pellisson. Ces remarques furent lues par l'Abbesse de Maubuisson et

1. Cf. *Inédits*, *Théologie*, vol. VIII, f°s 1-331.

2. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 203. Lettre à Ant. Ulrich datée de Wolfenbüttel, 8 novembre 1698.

3. Cf. cette phrase, bien significative de l'attitude de Helmstädt, décrite plus haut : « Du reste, je crois que V. A. S. ne trouvera point convenable de lui dire la moindre chose de ce que nous avons fait à Helsmtädt : car il faudra » ... (n'employer cela) « que lorsque messieurs les romanistes auront fait aussi quelques démarches considérables ». (F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 204.)

4. Id. t. II, pp. 205-206. Lettre du duc Ant. Ulrich à Louis XIV. s. d.

montrées ensuite à Pellisson lui-même, qui répondit sans savoir à qui il écrivait. Depuis lors une correspondance s'engagea et dura jusqu'à la mort de Pellisson. Là-dessus, Bossuet désira connaître ce qu'on avait obtenu de l'évêque de Neustadt ; la communication se fit, mais à deux conditions : Bossuet garderait le silence absolu et répondrait avec une pleine sincérité. Or, s'il a satisfait à la première demande, il n'a pas assez obéi à la seconde et n'a jamais examiné sérieusement l'exemple du Concile de Bâle. Par malheur, Pellisson, « qui avait donné de la chaleur à ce commerce », est mort en 1693.

Tout cela maintenant est compromis. Pourquoi ? N'est-ce pas par l'absence de collaborateur laïque ? Les ecclésiastiques ont « leurs maximes et leurs vues à part », souvent peu favorables au bien de l'Église, « ce qui n'arrive pas par malice mais par un certain enchaînement des choses [1]. » Il conviendrait donc d'adjoindre à l'ecclésiastique « des personnes dont les vues sont différentes [2]. » Il faudrait trouver en France des légistes pénétrés en même temps de théologie et de droit canon, à la manière d'un Harlay ou d'un de Thou [3]. Ces grands légistes d'autrefois n'ont pas seulement été les conservateurs des libertés gallicanes ; ils ont bien souvent maintenu la pureté des dogmes contre les superstitions de certains moines [4]. Le choix de la France n'est d'ailleurs nullement arbitraire, ce pays réalisant une sorte de milieu entre le Protestantisme et le Romanisme. Leibniz n'ose

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 211. Lettre au duc A. Ulrich, 17 novembre 1698.

2. Id., t. II, p. 211.

3. Id., t. II, p. 212 : Leibniz nomme « Bignon, Harlay, de Thou, Pithou, du Puys, Rigaut et autres. »

4. Cette remarque semble exacte historiquement : cf. Héricourt, *Lois ecclésiastiques*, cité par Esmein, *Cours élémentaire d'Histoire du Droit français*, 2e édit., p. 661, note 3. Paris, 1895, in 8°.

dire quel laïque serait capable d'une telle œuvre. Peut-être viendra-t-il lui-même à Paris, pour étudier la question.

Ce plan était très cohérent et riche. Mais les intermédiaires manquaient. De plus, des indiscrétions furent commises. Le marquis de Torcy s'empressa de montrer à Bossuet une lettre où Leibniz, très respectueux de son adversaire, formulait contre lui, cependant, de sérieux reproches. Bossuet répondit que la seule cause d'interruption avait été la guerre survenue, pendant laquelle il n'avait pas cru qu'une discussion fût aisée [1]. Il ne désapprouvait nullement d'ailleurs la combinaison de Leibniz. Une fois le magistrat connu, on lui ferait part de tout ce qui a été discuté et résolu. « Si vous voulez bien nous marquer », ajoutait-il, « en quoi vous croyez que je n'ai pas répondu à votre désir, je vous assure que j'y satisferai pleinement, sans aucune vue ni à droite, ni à gauche, mais avec toute la droiture de bonne intention que vous pouvez désirer d'un homme qui ne peut jamais avoir de plus grande joie que celle de travailler avec de si habiles et de si honnêtes gens [2]... »

Tout se dispose pour une sérieuse reprise de l'œuvre. Autrefois on avait pu croire que seuls des fondements solides seraient jetés. Maintenant on espère aller plus loin. Grâce à Torcy, les lettres vont être lues par Louis XIV [3]. Leibniz voit déjà le Roi, l'Empereur, le Pape, travaillant au même grand projet... Tout à coup il déclare avoir besoin, pour continuer, de l'assentiment de l'Électeur de Hanovre [4].

Pourquoi ce recul subit, qui paraît inexplicable et s'ac-

1. F. de Careil, édit. cit., t. II, pp. 236-237. Lettre de Bossuet à Leibniz. 11 janvier 1699.

2. Id. t. II, p. 237. Même lettre.

3. Id., t. II, p. 239. Lettre de Leibniz à Bossuet, même date.

4. Id., t. Ier, pp. 239-240. Lettre de Leibniz à Bossuet s. d.

corde mal avec l'enthousiasme antérieur? En effet, le 25 janvier 1699, Antoine-Ulrich écrit : « Quel grand bonheur ce serait, et pour vous quel excellent honneur, si de cette correspondance une réunion religieuse pouvait surgir[1] ! » D'autre part, le 24 février, Leibniz « supplie » Molanus « de penser à ce qu'il y a à faire... pour continuer une négociation si utile[2] ». Annotant une lettre de Du Héron, il écrit : « Je suis ravi de voir que M. l'Évêque de Meaux est prêt à reprendre la communication[3]. »

Or, quelques jours après, le 28 février 1699, il adresse au duc de Lüneburg une lettre d'une chaleur médiocre. Devons-nous continuer ou rompre? demande-t-il : « Je laisse à votre décision ce qui regarde le but et ce que l'on peut en attendre[4]. » Sans doute, la lettre se termine par des vœux; mais, qui serait convaincu par leur imprécision négligente[5] ?

Tels sont les textes contradictoires. Tout jugement d'ensemble sur cette nouvelle attitude de Leibniz serait dénué de valeur scientifique. A Du Héron qui se plaignait de cette faiblesse à l'égard de la cour hanovrienne, Leibniz répondait : « Je voudrais que vous puissiez savoir autant que moi combien la précaution de vouloir l'agrément de Mgr l'Électeur pour reprendre la négociation avec M. de Meaux a été nécessaire[6]. »

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, pp. 240-241. Lettre du duc Ant. Ulrich à Leibniz, 25 janvier 1699 : « Was wehre dieses für ein groszes Glück und Ihnen eine fürtreffliche Ehre, wenn aus dieser Correspondenz eine Religions Vereinigung könnte werden! »

2. Id., t. II, p. 246. Lettre de Leibniz à Molanus, 24 février 1699.

3. Id., *Ibid*, note 1.

4. Id., t. II, p. 249 : « Stelle zu gnädigster Entschlieszung, den Zweck belangend und was davon zu erwarten ». Lettre de L. au duc Georges-Louis, Hannover, 28 février 1699.

5. Id., t. II, pp 247-250. Lettre de L. au duc Georges-Louis.

6. Id., t. II, p. 253. Lettre de Leibniz à Du Héron, 14/24 mars 1699.

Des motifs diplomatiques plus vastes déterminaient d'ailleurs l'attitude fuyante de Leibniz. Raisons d'accepter; raisons de refuser. Il étudie et il compare. Comment s'étonnerait-on qu'il fût ici diplomate? Le nouveau projet était plus nettement politique que le premier; Louis XIV y serait mêlé. Dès lors, les questions de politique générale intervenaient : En un sens, nous n'avons guère besoin de ménager la France; et l'on aurait tort de froisser la cour impériale. D'un autre côté, il est bon de flatter un roi tel que Louis XIV, et, quant à la cour de Vienne, elle a elle-même, par l'entremise de Spinola, appelé autrefois l'appui de la France. Que l'Électeur décide[1].

Les Archives des *Affaires Étrangères* sont ici particulièrement instructives. Une dépêche de Du Héron à Louis XIV, datée du 17 juin 1699[2], rapporte des bruits étranges. Guillaume III d'Angleterre est décidé à « donner tous ses soins, pendant le séjour qu'il va faire en Hollande », à une union des Protestants entre eux[3]. Ainsi parviendrait-on à sauver la liberté des Protestants, dont Louis XIV et l'Empereur, selon l'opinion allemande, auraient « concerté la ruine[4].» Comment ne pas opposer, dès lors, à cette union catholique, l'union des États protestants[5]? « L'idée d'une guerre prochaine de religion est fort répandue en Allemagne[6]. » Et Du Héron ajoute ces lignes révélatrices : « Depuis quelque temps, des ministres réformés, entre autres un de Genève, ont fait impri-

1. Cf. les lettres, allemande et française, assez différentes l'une de l'autre, au t. II de F. de Careil, pp. 247-250 et pp. 255-258.

2. *Archives* du ministère des *Affaires Étrangères. Fonds Brunswick*. t. XXXV, f°s 257 sqq. — Dépêche *inédite* de Du Héron, 17 juin 1699.

3. Id., *ibid.*, f° 258.

4. Id., *ibid.*, f° 258, verso.

5. Id., *ibid.*, f° 259, verso.

6. Id., *ibid.*, f° 260, verso.

mer un petit ouvrage pour exhorter les Luthériens à un accommodement et leur faire connaître qu'il y a peu d'articles en contestation entre eux, et qu'il est facile d'en convenir ; on m'a dit en Hollande qu'on y travaille actuellement. *La Cour de Hanovre a défendu à M. Leibniz de renouer le commerce*[1] *qu'il avait eu avec M. l'Evêque de Meaux*. Je ne sais si on peut conclure que cette défense ait quelque rapport avec les intentions que M. Obdam veut qu'on croie que le roi d'Angleterre a. *M. de Meaux a pu remarquer que M. Leibniz n'a entamé aucune nouvelle matière*, et qu'il s'est contenté de le faire souvenir de ce que contenaient les dernières lettres auxquelles la guerre l'a empêché de répondre. Si M. Leibniz était bon à quelque chose à V. M., je crois que je[2] pourrais bien trouver le moyen de le détacher de la cour de Hanovre[3]. »

Ce document est de première valeur. Leibniz n'a pas volontairement entravé les négociations renaissantes. Il a reçu un ordre. L'Europe protestante a cru à un danger catholique. Il était temps d'arrêter des projets, favorables surtout à l'Église romaine. Quelques jours après, le 21 juin, Du Héron signale le contentement du roi d'Angleterre, qui a appris que Louis XIV « fera recevoir dans son royaume le Concile de Trente, parce que cette démarche, en mettant un obstacle insurmontable à la réunion des Luthériens avec l'Église gallicane qu'ils regardent comme celle qui peut être la médiatrice, les obligerait à donner plus facilement les mains à l'accommodement qu'il projette entre eux et les Réformés...[4] »

1. *Fonds Brunswick*, t. XXXV. *Ibid.* Fin du f° 261, recto.
2. Id., *ibid.*, fin du f° 261, verso.
3. Id., *ibid*. f° 262.
4. *Fonds Brunswick*, t. XXXV. — Dépêche *inédite* de Du Héron, du 21 juin 1699, f° 277 verso et 278.

On saisit maintenant, non plus à travers la sécheresse de négociations simplifiées par nos ignorances maladroites, mais grâce à la précision vivante d'un document, à quel point Leibniz exprime fidèlement les rêves d'une hautaine transformation protestante. Lors donc qu'il hésite à reprendre sa correspondance avec Bossuet, les historiens se contentent d'ordinaire de conclure à la médiocrité de son caractère, et à sa servilité à l'égard des petits Princes allemands. Les textes que les Archives du Fonds Brunswick nous permettent de découvrir transfigurent singulièrement le problème. Ce ne sont plus de faibles intérêts de Cours minuscules qui s'agitent ; on devine par delà un tressaillement de l'Europe protestante. Et sans doute, dans la pratique, ces hautaines ambitions se manifestent par mille intrigues assez basses. Mais, qu'importe ? Le rêve général est infiniment distant des intérêts locaux, auxquels très superficiellement on avait décidé que Leibniz était uniquement mêlé. Une fois de plus les faits sont plus riches que les théories trop hâtives. Leibniz, on peut l'affirmer maintenant, travaillait d'accord avec l'Europe protestante, quand il voulait unir, non seulement l'Église romaine et les Protestants, mais aussi les Protestants entre eux [1].

1. Le *Fonds Brunswick*, t. XXXV, ici utilisé, contient en outre une dépêche *inédite* du marquis de Torcy, datée de Marly, 2 juillet 1699 ; Cf. f° 270 verso, où Torcy écrit : « L'union a paru jusqu'à présent si grande entre les deux puissances, que je doute que le roi d'Angleterre voulût donner à l'Empereur un aussi juste sujet de se plaindre. Vous continuerez cependant, » ajoute-t-il en s'adressant à Du Héron, « à m'informer de ce que vous apprendrez des démarches des ministres d'Angleterre et de Hollande, dans les différentes Cours (Fin du f° 270, verso) d'Allemagne » (f° 271). Cf. enfin *Ibid.*, f° 280, recto et verso, une lettre de Leibniz à Du Héron du 9/19 juin 1699, lettre à laquelle Du Heron faisait allusion dans sa dépêche du 21 juin. [Cf. *Ibid.*, f° 278, recto.] Cette lettre, écrite sur le petit papier à lettre habituel à Leibniz, d'une écriture soignée, avec une seule rature, a été publiée avec quelques inexactitudes et omissions par Foucher de Careil, éd. cit., t. II, pp. 277-8.

* * *

Depuis longtemps, Leibniz songeait à unir les diverses sectes protestantes. Théoriquement, dès son enfance, il rêva de concilier les points de vue des Réformés et des Évangéliques. Pratiquement, ses efforts s'inaugurèrent surtout, sans doute, lors de son arrivée à Hanovre. De plus, à la cour de Celle, il vit les nombreux Réformés français qui, depuis 1685, se groupaient autour d'Éléonore d'Olbreuse[1].

Mais toutes ces extériorités ne nous instruisent guère. Peut-on décider si Leibniz approuva réellement la *séparation* protestante ?

On croirait d'abord devoir écarter les textes inédits où il adopte volontairement une orthodoxie romaine et où même, çà et là, il annonce par une note marginale qu'il simulera une attitude catholique[2]. Si cependant nous retrouvons dans ces écrits de commande des théories nettement leibniziennes, nous en pouvons scientifiquement tirer parti. Par exemple, en des écrits diplomatiques, Leibniz reproduit sa thèse personnelle sur l'infaillibilité limitée aux problèmes « salutaires[3] » ; en un fragment que l'on peut prouver politique[4], il parle de l'Église universelle qui lie tous les hommes par

1. Sur Éléonore d'Olbreuse : Cf. Guhrauer, biog. citée, t. II, p. 14 ; Horric de Beaucaire : *Une mésalliance dans la maison de Brunswick : Éléonore Desmier d'Olbreuse, Duchesse de Zell*, Paris, 1884 ; et *Bulletin* de la *Société de l'Histoire du Protestantisme français*, t. XXVI, pp. 15 sqq, et XLI, pp. 644 sqq. Sur le *Refuge* : Cf. *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Refuge*, par le baron F. de Schickler, t. XII, *Supplément*, pp. 817-896, avec une Bibliographie.

2. *Inédits, Théologie*, vol. III, 7d, f° 1 : « Auctor putat omni studio id sibi agendum esse, ut sit in communione Romanæ Ecclesiæ. » [Note marginale.]

3. *Inédits, Théologie*, vol. III, 7d, f° 1.

4. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 6, f°s 16-39. Cf. f° 34. *Verso*, 11e *ligne :* « Nos quidem pariter ac Protestantes. »

une union de foi et de charité[1]. Or cette définition de l'Église universelle s'applique, selon la pensée profonde de Leibniz, autant aux Catholiques véritables qu'aux Protestants véritables. Par conséquent, il est d'une part tout à fait inexact de croire à la sincérité de telles affirmations diplomatiques, qui iraient jusqu'à représenter Leibniz comme un adversaire de la Réforme. Mais, en même temps, si, comme théoricien personnel, il affirme la primordiale nécessité de l'amour; s'il admet que tous ceux qui aiment sont dans l'Église, et que tous les autres sont schismatiques[2]; il a logiquement blâmé la Réforme *en tant que schisme*.

Dès lors, par son effort d'union religieuse, il traduit son intime volonté; et l'insistance avec laquelle il réprouve l'appellation de Luthériens ou de Calvinistes signifie sa crainte de voir se transformer en tyrannie toute doctrine qui s'inspirera immuablement d'un homme[3]. De même qu'il voulait que les Cartésiens découvrissent par leur propre force des principes philosophiques; de même il désire que les Protestants déterminent volontairement et personnellement leur croyance[4].

Un tel espoir d'autonomie est conforme à un Protestantisme

1. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 6, f° 18 verso : « Quæ omnes una communione fidei caritatisque connectat. »

2. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 6, f° 43 : « Unitas Ecclesiæ consistit in caritate. » Cf. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, f°s 117 et suivantes.

3. Cf. Note sur une lettre de Pellisson, déjà citée. F. de Careil, t. Ier, p. 196, note 2 : « On a tort de s'appeler luthérien. » Lettre *inédite* à Pfaff déjà cité, p. 285, note 4, et surtout *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, f° 79 : déjà cité *ibid*. Cf. aussi Lettre au Landgrave, 20/30 janvier 1691, publiée à tort par Rommel avec la date fausse de janvier 1692, où Leibniz dit : « M. Pellisson a bien remarqué que j'évitais le terme de luthériens qui ne me paraît nullement convenable. »

4. *Inédits, Théologie*, vol. III, 7, e, f° 1. « Reformatus non credit Reformatori propter ipsius auctoritatem, sed quia putat doctrinam Reformatoris consentire cum scriptura sacra a se sæpe lecta et audita. » Phrase déjà citée. Sur Leibniz et les Cartésiens, v. plus haut. Ire partie, ch. II.

que les Réformés du XVII[e] siècle eussent déclaré trop hardi. Mais par sa résistance à tout sectarisme il préparait l'union. Union tout idéale, faite de compréhensions mutuelles et comme de fusion mystique. A cet espoir, d'ailleurs, s'associait une sorte de frayeur que fussent anéanties les originalités religieuses. Double projet d'une union générale et d'un affermissement des Églises protestantes proprement dites, n'est-ce pas un gage certain d'insincérité? Bien timide, au contraire, et précaire serait la conception d'un homme, qui souhaiterait une unification si forte que les diverses expressions religieuses vinssent se cristalliser en une seule. Ambitieux que l'harmonie n'exigeât point le sacrifice ou l'atténuation des originalités vivantes, Leibniz a orienté la recherche religieuse de toute sa vie vers une synthèse de l'unité « pratique » et des diversités « dogmatiques ».

Peut-on s'étonner, dès lors, qu'il ait travaillé à l'union des Protestants entre eux, non seulement afin de les rapprocher davantage de l'Église romaine, mais aussi et surtout *pour les affirmer et les magnifier dans leur attitude protestante?* Il ne nous a jamais transmis les causes métaphysiques d'une telle espérance. Mais comment le monadisme se pourrait-il concilier avec une théorie de destruction ou de simplification voisine de la mort? Toute abdication ruinerait l'exigence profonde du leibnizianisme. Une chose n'est pas remplacée ou supprimée *matériellement* par une autre : elle s'y retrouve agrandie, « expliquée » : « Il est donc vrai, dans le fond, que les choses inférieures se trouvent dans les supérieures d'une manière plus noble que dans elles-mêmes[1]. » De même, pourrait-on dire, les Églises se « trouvent » dans l'Église

1. Klopp, éd. cit., t. VI, p. 111, phrase déjà citée.

idéale « d'une manière plus noble que dans elles-mêmes » ; mais non pas en se diminuant ; car alors comment maintiendraient-elles leur essence ? Semblables à un thème musical, qui, d'abord isolé en apparence, puis, sans se répéter formellement, s'intègre sans cesse à de plus nombreux éléments, grâce auxquels il reparaît agrandi tout en restant lui-même, les Églises trouveraient leur essence non pas tant en leur nature actuelle que dans l'Église complexe et monadique qu'elles projetteraient.

Métaphysiquement donc, le maintien des diversités religieuses est conciliable avec l'union. Mais, pratiquement, selon quelle formule réaliser, dans le monde concret du XVII[e] siècle, l'union des Protestants entre eux ?

Essentiellement, Leibniz voulait *organiser* les Protestants. Dès 1682, il se souciait des Protestants hongrois, qui furent traqués comme des criminels par les Impériaux [1]. « Ce n'est pas... le temps », écrivait-il, « de faire tout céder au zèle de sa religion, particulièrement si les sujets qui en professent une contraire ont quelque ressource » ; ou alors, il faut réussir et anéantir [2]. Et pourtant, il eût suffi, selon le mot du comte Forgatsch, que l'Empereur s'écriât : « Ego amo Hungaros [3]. » Pourquoi les Protestants abandonnent-ils ainsi leurs frères, et n'imitent-ils pas l'union catholique de l'Angleterre, de la France et de l'Empire [4] ?

A une union de même sorte Leibniz travaille visiblement, en particulier depuis 1688 environ. Il essaye de rapprocher

1. Klopp, éd. cit., t. V, pp. 178-179, p. 168 et p. 180.

2. Id., t. V, p. 169.

3. Id., t. V, p. 178.

4. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 6, f° I. Dissertation sans titre sur la Paix de Westphalie.

les Évangéliques et les Réformés d'Allemagne, c'est-à-dire politiquement Hanovre et Berlin. Il ne désire nullement isoler de la tentative générale d'union cette tentative spéciale. Mais il juge que les théologiens de Hanovre ont fait toutes les concessions désirables. Berlin doit maintenant parler. En juin 1688, il écrit à l'Électrice Sophie que rien ne peut être plus favorable à l'union totale des Églises que la collaboration effective de l'Électeur de Brandebourg[1].

Mais l'Électrice Sophie constate que les rues de Berlin sont à cette heure remplies de réfugiés français criant : « Anathème ! » Peut-être le moment est-il mal choisi pour unir les Églises. Elle ajoute finement : « Cependant j'en ai parlé à Mr. l'Électeur, au Prince d'Anhalt et à deux ministres, qui ont tous répondu sans crier[2]. » Çà et là elle indique que, si l'évêque de Neustadt pouvait procurer un bon évêché à l'un de ses fils cadets, la réunion à l'Église romaine trouverait un argument solide. Avant tout, elle cherche à décourager Leibniz : « Il semble » que M. Pellisson « prétend vous mener dans une dispute de controverses dont vous n'aurez ni plaisir, ni profit[3]. » Plus tard, elle écrit : « Vous pourriez bien vous décharger » sur Molanus « en matière de théologie[4]. » Mais Leibniz, conscient sans doute des progrès imminents du Brandebourg, déclarait que Berlin devait devenir le centre des négociations.

S'il a rêvé, dès 1688 et 1690, d'unir Hanovre et Berlin, la correspondance avec les Catholiques de France, qui s'est inaugurée vers le même temps, concerne une Église protestante de l'avenir, unifiée déjà par hypothèse. De plus, quand

1. Klopp, éd. cit., t. VII, pp. 37 sqq.
2. Id., t. VII, p. 44, (1688).
3. Id., t. VII, p. 97, (1690).
4. Id., t. VII, p. 139, (1691 ?)

il voit Louis XIV contraint de reconnaître Guillaume d'Orange roi d'Angleterre, il laisse s'ébaucher en son esprit le projet d'une grande république protestante. Il s'adresse à Guillaume III comme au défenseur de la véritable religion[1]. D'autre part, la persécution française avait, sans doute, avivé en lui le désir d'organiser les Protestants. Les articles de la Révocation ne l'avaient pas seulement inquiété. Il avait traduit sa révolte intérieure dès 1686, en une page enflammée de sa correspondance avec le Landgrave von Hessen-Rheinfels : « ... Le roi ne se contente pas de défendre à ses sujets, sous peine de mort, toutes les assemblées de religion, mais absolument tout exercice, quel particulier qu'il puisse être. Ainsi un ami ne pourra point sans danger consoler son ami moribond, ni lui lire quelques prières, ni chanter avec lui quelques chansons dévotes, quelque bonnes qu'elles puissent être. Mais il n'y aura point de danger de faire des débauches ensemble et de chanter des chansons lubriques, et, si on prend cet article dans sa vigueur, un Huguenot en France n'osera lire la Bible de Genève ni chanter des psaumes, ni faire des prières du matin et du soir, et devant ou après le dîner ou le souper, surtout si entraient là-dedans quelques expressions qui seraient sujettes à n'être pas entièrement approuvées par quelques scrupuleux Catholiques ; un père et une mère n'oseront pas instruire leurs enfants dans... les principes de la piété suivant la méthode de leur religion ; car toutes ces choses peuvent passer pour des Exercices et, par conséquent, seront punissables de mort[2]. » Plus tard, en 1704, il adressera un blâme violent à Villars, « sur ce qu'il a accepté le commandement des Cévennes » :

1. Klopp, éd. cit., t. VI, p. 93, (1694).

2. Rommel, éd. cit., t. II, pp. 92-93. 28 novembre, 8 décembre 1686.

« Je vous avoue, Grand Maréchal, que je n'aurais jamais cru qu'on eût dû connaître par vous l'excès de l'avilissement et de la prostitution de la nation française. Quoi ? le fameux vainqueur du prince Louis de Bade..., si tôt qu'un [1]... lui dit deux paroles, renonce à tant de gloire et consent de devenir l'infâme ministre de sa fureur... Vous vous préparez sans doute, brave Maréchal de Villars, à vous distinguer dans cet emploi..., sans examiner autrement si cette commission ne convenait pas davantage à quelque misérable soldat de fortune... qu'à un des premiers officiers de la Couronne. Quoi qu'il en soit, avez-vous au moins dans ce dessein fait bonne provision d'inhumanité ?... Vous promettez-vous enfin d'imaginer beaucoup de nouveaux genres de tortures et de géhennes ?... Lâche que vous êtes, qui venez commencer où Monrevel a demandé de finir, surchargé..., rassasié qu'il était de massacres et de barbaries. Il faut pourtant enchérir sur tout ce qu'il a fait, si vous voulez... devenir Duc et conserver la faveur du [2]... Dans quelle route, grand Dieu, les Français ne s'engagent-ils pas aujourd'hui pour aller à la fortune ? Nous avons vu autrefois un Grillon refuser généreusement son bras à son roi pour une action indigne quoique juste. C'est qu'il regardait sa vertu et sa réputation comme des biens absolument à lui et indépendants de quelque ordre que ce fût... Mais, aujourd'hui, les Français n'ont plus rien en leur propre, non pas même leur vertu. Chez eux le crime et la vertu se trouvent confondus, et selon le caprice, les passions et la volonté du prince, ces choses se transforment tour à tour l'une dans l'autre. Le... [3] a trouvé le secret de faire consister tout l'honneur de la nation dans

1, 2, 3. *Sic.*

une aveugle et servile obéissance... Commencez donc votre... carrière, et ne craignez point que vos... exploits soient ensevelis dans l'oubli. Comptez que vous vivrez dans l'Histoire;... mais ne trouvez pas mauvais qu'on rende dans les occasions quelque justice à vos fameux adversaires,... et que vos noms soient quelquefois pêle-mêle ensemble...

« Je finis... en vous donnant un conseil d'ami, qui est que, si vous voulez effacer la gloire de votre prédécesseur, vous devez prendre le contre-pied de ce qu'il a fait, et attaquer ces malheureux habitants des Cévennes en généreux ennemi : ne vous en prendre point, comme il faisait, à leurs femmes et à leurs enfants, ne faire plus égorger indifféremment tous les habitants des villages, et... faire de la plus belle et de la plus riche province du royaume un affreux désert, et le séjour de la désolation et de la famine. Croyez-moi, combattez ces pauvres gens à force ouverte ; donnez en cela quelque chose à votre propre réputation sans recourir à tant d'indignités. N'aurez-vous pas toujours assez d'avantages sur ces malheureux qui la plupart sont nus et désarmés,... sans retraite ni couvert : tout cela ne vous doit-il pas suffire ? *A vaincre sans péril on triomphe sans gloire*. Jusques ici, brave Maréchal, on vous avait cru agité de cette passion, ce qui confirme qu'on ne connaît bien les gens que dans les occasions et qu'ils n'aient rempli toute leur destinée. Adieu [1]. »

Il était nécessaire de citer cette lettre, qui nous révèle un Leibniz inattendu, et dont la violente sincérité galvanise une forme grandiloquente. Ce n'est plus là le politique prudent,

1. Lettre *inédite* au Maréchal de Villars, mai 1704. Folios 1 et 2.

qui se contente de traiter toujours des problèmes diplomatiques. Cette fois encore, les textes, et les textes seuls, démentent les théories arbitraires.

Dès lors, Leibniz a pu identifier avec une lutte contre la France le souci de sauvegarder le Protestantisme. En 1701, il écrit : « L'Empereur fait des efforts ; j'espère que le roi de Prusse en fera aussi. Dieu veuille qu'on pense dans le Nord que personne n'est trop éloigné de la France[1]... » La Révocation n'est pas le seul événement qui ait provoqué en Leibniz une telle défiance. Le traité de Ryswick (1697), par son quatrième article, attaque fortement la religion protestante en Allemagne. Cet article porte que la religion romaine, introduite par la France « durant ses usurpations, sera conservée après la restitution des lieux... sans que la religion protestante soit conservée dans les pays qu'on cède aux Français[2] ». Or rien ne choque plus directement la paix de religion et ne sert davantage à hausser les espérances de quelques Catholiques romains, qui désireraient renverser la religion des Protestants. Leibniz ne le cachait pas à Bossuet : « L'état présent des affaires publiques, » lui écrivait-il, « et les divisions que le quatrième article de la paix de Ryswick a fait naître dans l'Empire, qui a réveillé extrêmement les jalousies de parti, font qu'on est extraordinairement réservé chez nous présentement sur ces matières, pour ne point donner prise aux calomnies, ni paraître tiède aux uns ou passionné aux autres[3]. » Violation infiniment grave des traités de Westphalie. Mais les Protestants eux-mêmes ne

1. Lettre *inédite* à Pfeffinger, 5 avril 1701.
2. Klopp, éd. cit., t. VI, pp. 172-73.
3. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 259. Lettre s. d. à Bossuet.

l'ont-ils pas lentement préparée[1] ? Leibniz, en un fragment inédit, a nettement décrit leurs malheurs et leurs fautes : « ... Les Protestants, par leur négligence et leur peu d'union, ne furent pas longtemps en état de maintenir leur supériorité, ou du moins l'égalité nécessaire pour leur conservation... La Suède se brouilla avec ses voisins et, pendant la minorité du feu roi, elle s'attacha étroitement à la France. Louis XIV, voyant les Autrichiens abaissés, s'érigea en protecteur du parti papiste ; il gagna Charles II, roi d'Angleterre, indifférent pour la religion et pour la gloire ; et les Autrichiens..., par un zèle malentendu, assistaient la France quand il s'agissait de chagriner les Protestants. Ainsi les Papistes, tout ennemis qu'ils étaient d'ailleurs, s'unissaient toujours contre le parti protestant, qui ne faisait pas de même[2]. » La paix de Ryswick, qui « est sans doute une des plus misérables qu'on ait jamais faites[3] », n'explique rien, et laisse tout à la liberté du plus fort[4]. Maintenant que les succès protestants s'annoncent en Hollande et en Angleterre, « il est temps qu'on s'éveille de notre côté, qu'on songe à réparer les brèches faites à la religion protestante depuis la paix de Westphalie, et qu'on prenne même des mesures pour l'avenir, qui

1. Lettre *inédite* à Bodo von Oberg, f° 6, verso. 1697 : « Il importe qu'il y ait au moins quelque ministre dans la Cour de France qui puisse prendre soin des affaires des Protestants, qu'on voit maintenant extrêmement négligées presque partout, par je ne sais quelle fatalité qui coûtera cher un jour... »

2. *Inédits*, *Théologie*, vol. VII, 6, a, f° 1.

3. Id., vol. VII, 6, a, fol. 2.

4. Cf. dans le très intéressant manifeste de Leibniz : *Paix d'Utrecht inexcusable*, F. de Careil, éd. cit., t. IV, p. 23 : « N'est-il pas étrange qu'on n'est point devenu plus sage par de si grandes et de si fâcheuses expériences du malheur des *paix séparées* et précipitées qu'on a faites avec la France de nos jours ?... L'Espagne, la Grande-Bretagne et les Etats Généraux furent enveloppés dans cette guerre, qui fut terminée par la paix de Ryswick, paix dont les suites furent incomparablement plus funestes que celles de la guerre et de la paix précédentes. »

empêchent autant qu'il est possible de semblables ... entreprises[1] ».

Esprit précis et concret, Leibniz essaye de fonder sur la réalité tangible cette nouvelle politique protestante. En 1697 surtout, ses idées s'affirment et se veulent appuyer sur l'État grandissant du Brandebourg. Le 4 juin 1697, il écrit à un diplomate de Berlin : « Votre Grand Électeur est maintenant le chef des Protestants dans l'Empire. Je ne doute pas qu'on ne songe avec sérieux chez vous à ce qui est essentiel pour la conservation des Protestants. On doit, entre autres choses, travailler à détruire toujours davantage ce vain fantôme de la séparation entre les deux partis protestants[2]. » Bientôt une négociation s'inaugure entre les deux Cours de Berlin et de Hanovre. Le prédicateur de la Cour de Berlin, Jablonski, rédige un sommaire de la question, conservé parmi les manuscrits de Hanovre[3], et auquel Leibniz répond par quelques notes critiques[4]. L'écrit est porté à Hanovre par Ezéchiel Spanheim, avec qui Leibniz correspondait depuis longtemps déjà[5]. L'Université de Helmstädt, dont les travaux, on l'a vu, étaient destinés, selon Leibniz, à préparer l'union générale des Églises, devait travailler davantage encore à l'union des Protestants entre eux. Leibniz nous apprend, par exemple, qu'il a demandé une seconde édition de la *Tolerantia Reformatorum* de Calixtus[6]. « J'ai

1. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 6, a, fol. 2, verso.

2. Lettre à Cuneau, citée par Guhrauer, biog. cit., t. II, p. 165.

3. Cf. *Inédits, Théologie*, vol IX, f°s 1-105.

4. Cf. Id., vol. IX, f°s 106-167, partiellement écrit par Leibniz lui-même. Cf. du f° 106 au f° 119, du f° 138 au f° 152, où le texte est écrit par Molanus.

5. Les lettres *inédites* de Leibniz et de Spanheim, 29 lettres de Spanheim, 35 de Leibniz, 142 f^os, nous éclairent particulièrement sur cette négociation entre Hanovre et Berlin. Cf. ci-après.

6. Cf. Lettre *inédite* à Ez. Spanheim, 24 août 1697 : « J'ai cru qu'il

fait en sorte, » ajoute-t-il, « que tous les collègues de la Faculté de Théologie de Helmstädt y ont ajouté des éloges, afin qu'on puisse dire que toute la Faculté y prend part. Car j'avais entendu des exceptions et subterfuges de quelques personnes passionnées, qui disaient que ces sentiments étaient particuliers à M. Calixtus et ne seraient approuvés de ses collègues[1]. » La même année, il apprend à Spanheim que, lors de nouvelles nominations à Helmstädt, comme on parlait d'appeler des théologiens partiaux, il obtint qu'on élût des hommes de la même école modérée, si bien, ajoute-t-il, que ces hommes qui ont été appelés par son entremise lui permettent d'agir directement sur la Faculté[2]. Le 24 octobre 1697, il annonce que, sans doute, les Universités de Iéna, Altdorf, Rintelen et Kiel pourront donner leurs déclarations après Helmstädt[3]. De tous ces efforts surgit bientôt une négociation de plus en plus officielle, dont Leibniz se déclarera, en 1699, l'instigateur et le principal interprète[4]. Négociation rendue indispensable, d'après lui, par les intrigues des partis romain et français, qui nous menacent d'une fâcheuse revolution si l'on ne s'y oppose avec beaucoup d'adresse et de vigueur : « l'union des

était nécessaire de faire quelque chose de cette nature, pour conserver à Helmstädt cette théologie modérée, qui fait un des principaux ornements de notre pays, et les avantages que l'Eglise romaine continue de gagner sur nous font voir qu'il est de saison de penser plus que jamais à la paix des Protestants entre eux. » F° 74. Cf. aussi, *Inédits*, *Théologie*. Vol. VIII, f° 191.

1. *Extrait de ma lettre à Cuneau*, 27 août 1697, compris dans la correspondance *inédite* avec Spanheim. F° 74, verso.

2. Lettre *inédite* à Spanheim, s. d. F° 81. — « Ce que je raconte ci-dessus me donne quelque crédit auprès des membres de cette faculté dont quelques-uns ont été appelés par mon entremise. »

3. Lettre *inédite* à Spanheim du 24 octobre 1697 : « Il y a lieu de croire qu'après Helmstädt les Universités de Iéna, Altdorf, Rintelen et Kiel pourront être portées les premières à des déclarations convenables, pour ne rien dire de Königsberg et Halle. »

4. Cf. Klopp, éd. cit., t. VIII, p. 101.

Protestants est » désormais « nécessaire pour leur conservation[1] ».

Cette lutte pour affermir la Réforme protestante se rattache sans doute à l'une des volontés les plus originales que l'on puisse ressaisir en l'œuvre de Leibniz. On serait d'ailleurs tout à fait infidèle à sa pensée si l'on voyait en ces tentatives limitées à l'Allemagne le vrai plan de la nouvelle république protestante. Dès 1697, c'est-à-dire avant les victoires de Charles XII, Leibniz compte sur l'appui des « couronnes du Nord[2] » et sur celui de la Grande-Bretagne. Suède, Grande-Bretagne, États Généraux, Brandebourg, — tels seraient les États de ce monde nouveau, de cette Europe du Nord que Leibniz, à travers toute son œuvre, cherche à opposer à l'Europe du Midi. Si bien que la politique slavo-suédoise, à laquelle il prêta dès l'origine une attention passionnée, confirmera son rêve de grande union protestante. Et non seulement l'enthousiasme devant la victoire de Narva, mais aussi l'admiration pour le Tsar libéré de toute foi traditionnelle[3], seront nourris par ces complexes et lointaines espérances.

*
* *

Peut-être comprend-on maintenant pourquoi la correspondance entre Leibniz et Bossuet, interrompue depuis 1694, se renouvelle d'abord si timidement en 1699. Si toute cette année 1699 est consacrée à rétablir des rapports depuis longtemps délaissés, il ne faut pas seulement alléguer la défiance de Bossuet ou la prudence calculatrice de Leibniz. L'obstacle

1. Klopp, éd. cit., t. VIII, p. 101.
2. Id., t. VI, p. 170, (1697).
3. Cf. 1re partie, ch. III.

réel est sans doute cette lointaine et vaste tentative d'union protestante, qu'il importait de décrire à cette place. Que signifient désormais les superficielles et vaines critiques sur l'insincérité de Leibniz ? La correspondance avec Bossuet va reprendre, de plus en plus théorique et par suite de plus en plus violente. En fait, nous voyons Leibniz, durant les trois premières lettres, s'efforcer de résumer les problèmes autrefois traités[1]. Enfin, le 11 décembre 1699, étonné sans doute de ne recevoir aucune réponse de Bossuet, il lui pose toute une nouvelle série de questions[2] : Ne doit-on pas distinguer ce qui est de foi de ce qui n'est point de foi ? Ne doit-on pas déterminer d'autre part ce qui nous fait dire qu'une vérité est de foi ? N'y a-t-il pas des degrés entre les articles de foi ? Tout article de foi doit être révélé par Dieu même ; mais Dieu en a-t-il révélé autrefois seulement, ou en révèle-t-il encore ? Si les dogmes ne furent révélés qu'autrefois, ils doivent être exprimés soit dans l'Écriture, soit dans la tradition. Comment donc pouvons-nous, sinon par une inspiration nouvelle de Dieu, déclarer de foi certains Livres Saints, considérés comme apocryphes par l'ancienne Église[3] ? Admettons-nous ce dernier point de vue, tout l'argument de Bossuet s'évanouit : « Hier on croyait ainsi ; donc encore aujourd'hui, il faut croire de même[4]. »

Le problème était nettement posé et Bossuet devenait contraint d'apporter une démonstration. Il convient, d'abord, du premier point : Tout article de foi doit être une vérité révé-

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, lettres s. d., pp. 238, 266 ; puis, lettre du 8 mai 1699, p. 272. — La lettre s. d. pp. 258 sqq. ne peut être de 1699. — Cf. plus loin p. 378, note 2.

2. Id., t. II, pp. 278-279. Lettre de Leibniz à Bossuet, 11 décembre 1699.

3. Id., t. II, pp. 279-280.

4. Phrase déjà citée plus haut et analysée pp. 318 sqq.

lée de Dieu. Mais il ajoute : Dieu ne révèle point de nouvelles vérités ; aucune nouvelle révélation n'est possible[1]. « C'est la foi expresse du Concile de Trente que toute vérité révélée de Dieu est venue de main en main jusqu'à nous[2]. » Aucun Concile ne décide donc de nouvelles vérités, mais « déclare » seulement celles qui ont toujours été crues. Non que le dogme ne s'enrichisse pas : Bossuet dans son grand ouvrage dirigé contre Richard Simon : *La Défense de la Tradition et des Saints-Pères*, a sans cesse travaillé à distinguer la « variation » et l'enrichissement. « La face de l'Église est une », y disait-il, « et sa doctrine est toujours la même ; mais elle n'est pas toujours également claire, également exprimée[3]. » Un Jurieu par exemple affirme que l'Église a varié et que les mystères de la Trinité et de l'Incarnation sont demeurés informes jusqu'à Nicée[4]. Cependant, si l'on étudie les textes, on s'aperçoit que la Trinité et l'Incarnation sont exprimées par les Pères Anténicéens. Ceux qui ont suivi Nicée les ont seulement exposées plus clairement, à cause de la précision des objections. Si Arius nie l'éternité du Fils, c'est l'éternité du Fils que Nicée doit fixer ; si d'autres refusent de croire à l'Esprit, c'est la nature de l'Esprit que doit décider Constantinople ; et, pour établir ces croyances, on n'invente pas, mais on se fonde sur tous les Pères : Notre foi, disait-on, a été de tout temps. Mais vous, ô Ariens, « quels Pères nous nommerez-vous ? » On se rattachait à la tra-

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 283. Lettre de Bossuet à Leibniz, du 9 janvier 1700.

2. Id., t. II, p. 284, même lettre.

3. Bossuet, *Défense de la Tradition et des Saints-Pères*, livre VI, ch. II. Cf. éd. Guillaume, t. II, p. 592.

4. Id., *Premier avertissement aux Protestants*, éd. Guillaume, t. III, p. 464.

dition, quand, au Concile de Chalcédoine, on s'exprimait ainsi : « Cette sainte Assemblée suit et embrasse la règle de la foi établie à Nicée, celle qui a été confirmée à Constantinople, celle qui a été posée à Éphèse, celle que suit saint Léon,... Pape de l'Église Universelle, et n'y veut ni ajouter ni diminuer [1] ».

Rien de moins « miraculaire » que cette doctrine de Bossuet. On pose une « inspiration » primitive, qui demeure ensuite à travers le temps. *Le* miracle remplace *les* miracles. Bref, il en faut convenir : désespérée peut-être, si l'histoire ne la justifie pleinement, la thèse de Bossuet, puissante d'une logique intérieure, apparaît plus proche du Protestantisme que celle des Jésuites, initiateurs de l'infaillibilité pontificale. Pourquoi soulever cette question papale ? demande Bossuet. Encore une fois, la règle infaillible des vérités de foi est le consentement unanime et perpétuel de toute l'Église, soit assemblée, soit dispersée. « Si c'est là, pour me servir de vos expressions, ce qui est le plus agréable aux Protestants, bien éloignés de les détourner de cette doctrine, nous ne craignons point de la garantir comme incontestablement saine et orthodoxe [2]. »

Un instant, l'union spirituelle se créait. Car nous saisirions bien imparfaitement les unions humaines, si nous nous obstinions à les chercher seulement en des résultats palpables et consciemment déduits. De trop multiples causes interdisaient ici une union de cette sorte. Mais, ce consentement de l'Église universelle, que Bossuet, dans son analyse, allait montrer

1. Bossuet *Premier avertissement aux Protestants*, éd. Guillaume., t. III. pp. 465 et 464.

2. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 285. Lettre de Bossuet à Leibniz, 9 janvier 1700.

si contraire aux Protestants ; qu'un autre le critique plus scientifiquement, et le prétendu antagonisme des deux attitudes, catholique et protestante, s'atténuera soudain. Tout nous dit qu'à cette période de la correspondance le débat décisif s'engage. La méthode est acceptée : Oui, il vaut mieux pour la raison que la perpétuité d'un miracle soit substituée à l'accident multiplié de révélations successives. Mais une vérification historique est-elle possible ? Par une abstraction issue d'une théologie optimiste n'a-t-on pas affirmé schématiquement une thèse qu'ensuite les faits vont démentir ?

Bossuet est assuré que l'histoire justifiera sa théorie. Mais Leibniz, estimant que les critiques générales ne produiraient nulle certitude, voudrait isoler des problèmes précis. Par exemple, le Concile de Trente a déclaré également canoniques tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Or *Judith*, *Tobie*, *Les Macchabées*, ont-ils été vraiment de tout temps des livres canoniques [1] ? Bossuet pose en premier lieu que ces livres dont on dispute ne sont pas des livres « nouvellement trouvés, auxquels on ait donné de l'autorité [2] ». Tous ces livres, de même que ceux du Nouveau Testament, tels que la deuxième *Épître* de Pierre ou l'*Apocalypse*, ont été toujours déclarés canoniques, en particulier dès le IVe siècle par le Concile de Carthage, lequel d'ailleurs se réclamait d'une tradition antérieure [3]. Il est vrai que saint Jérôme ne voulait point « recevoir ces livres pour établir les dogmes [4] » ; mais son opinion était ici particulière et dérivait

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 270. Leibniz à Bossuet, s. d.
2. Id., t. II, p. 285. Bossuet à Leibniz. Lettre du 9 janvier 1700.
3. Id., t. II, p. 286, et p. 288. Même lettre.
4. Id., t. II, p. 290. Même lettre.

de l'orthodoxie juive. De plus, le terme de « canonique » ne se doit pas interpréter d'une seule manière. « Nier qu'un livre soit canonique en un sens, ce n'est pas nier qu'il le soit en un autre ; nier qu'il soit, ce qui est très vrai, dans le canon des Hébreux, ou reçu sans contradiction parmi les Chrétiens, n'empêche pas qu'il ne soit au fond dans le canon de l'Église, par l'autorité que lui donne la lecture presque générale, et par l'usage qu'on en faisait par tout l'univers [1]. »

Telle est toujours la doctrine de Bossuet. Elle fait appel à l'infaillibilité du corps ecclésiastique. Mais dès lors elle emprunte sa force à un fait dénué de clarté : le consentement. Logiquement, le consentement est une donnée qui doit être critiquée comme l'expérience elle-même. Comme cette expérience, il est une confusion. Grâce à la discipline philosophique, nous ne trouvons jamais clairs des faits non critiqués. Ici, que signifie ce consentement ? Est-ce celui d'une minorité, ou au contraire celui du plus grand nombre ? Il faut discerner la tradition vraiment fixée de celle qui, plus ou moins multiforme, se désagrège. Et par suite il ne faut point imposer comme de foi ce qui ne fut pas toujours évidemment *reçu comme tel*. Car peut-être ne suffit-il pas qu'une doctrine ait été reçue, pour qu'elle mérite de devenir article de foi ; encore faut-il qu'elle ait été *reçue comme de foi* [2]. Seulement ainsi se peut concevoir cette perpétuité d'une religion révélée ayant eu d'abord sa perfection.

Dès lors, l'entreprise de décréter l'infaillibité de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament constitue une innovation inacceptable. Les Protestants voulaient qu'on distinguât entre les livres bons pour l'enseignement, ou deutéro-

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 293. Même lettre.
2. Id., t. II, p. 324. Lettre de Leibniz à Bossuet, 14 mai 1700.

canoniques, et les livres essentiellement inspirés, ou proto-canoniques. Cette thèse n'était pas inouïe, puisque les rapports sur le Concile de Trente, à la vérité mal connus des écrivains du XVIIe siècle, témoignent que plusieurs Pères avaient réclamé une distinction entre les Livres [1]; d'autres demandèrent qu'on exposât au moins en abrégé les motifs de l'opinion protestante. On refusa. Le troisième jour, on décida que les Livres seraient reçus par simple énumération [2].

Il faut discuter avec précision. Bossuet affirme que les livres contestés ont été pris dans le canon du IVe siècle. Or ce terme de « canonique » est ici négatif, selon Leibniz. Saint Augustin, les papes Gélase et Innocent Ier, opposaient « canonique » à « apocryphe », pris dans le mauvais sens de livre non lu dans les Synagogues et les Églises. Mais ils n'ont jamais prétendu que tous les livres fussent égaux. Et les Pères de Trente n'ont pris une telle décision que par haine des Protestants. Quand Bossuet se réjouit que les Églises selon lui les plus savantes, telles que l'Église d'Afrique ou l'Église romaine, aient vénéré ces livres aux premiers temps du Christianisme [3], il se trompe; car les Pères latins et surtout les Pères d'Afrique n'étaient pas supérieurs aux Pères grecs. Leibniz lui rappelle que, à l'exception de Jérôme et d'Augustin, les Pères latins n'ont été guère « que des copistes des auteurs grecs », et qu'il faut chercher dans l'Église grecque les grands docteurs [4]. A Rome, l'histoire ecclésiastique était négligée ; et sans Eusèbe et quelques autres Grecs

1. Cf. A. Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, p. 196.

2. Pallavicini, *Istoria...*, trad. fr. citée, livre VI, ch. XI, t. II, pp. 71-74; Loisy, ouv. cité, p. 197.

3. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 287. Lettre du 9 janvier 1700.

4. Id., t. II, pp. 328-329. Lettre de Leibniz à Bossuet, 14 mai 1700.

nous n'en saurions presque rien. « Ainsi, avant l'irruption des Barbares, la barbarie était à demi formée dans l'Occident[1]. »

Vue historique profonde, riche d'une vérité non seulement religieuse mais totale, et que les historiens n'ont pas toujours nettement dégagée. Il ressort des documents publiés de notre temps que l'hellénisme fut moteur de la vie romaine durant les premiers siècles du Christianisme. On parle encore d'« influence romaine », comme si le « romanisme » eût existé à cette époque. A Athènes, à Pergame, à Alexandrie, à Rhodes, se formaient les artistes de tout l'Occident[2]. De plus, le Christianisme vint en Gaule par les Grecs. Centres grecs, influences grecques ; c'est par la Grèce et non par Rome que la pensée de l'avenir germait.

Leibniz voit dans cette barbarie d'une société décomposée la source des cultes extérieurs et vaniteux, alors que la Grèce hésitait encore, et que la Gaule, la Germanie et la Grande-Bretagne n'étaient pas atteintes. Encore maintenant, il ne faudrait pas chercher en Italie les Églises les plus savantes ou les plus pures[3]. Bossuet ne se soucie pas du témoignage de saint Jérôme, qu'il affirme « particulier »; mais Leibniz réplique que quand même la doctrine eût été « personnelle » à Jérôme, ce qui n'est pas, il faudrait conclure en tout cas que la doctrine contraire *n'était pas de foi*, et donc ne le peut être davantage aujourd'hui, puisque l'on reconnaît la perpétuité comme le principe essentiel[4]. Sans doute on peut parler encore d'évolutions humaines, mais non de la trans-

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 330. Lettre du 14 mai 1700.

2. V. sur ces questions : Lavisse, *Histoire de France*, ouv. cit., t. I, 1900, p. 408. Chapitre de M. G. Bloch. Résumé précis.

3. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 330. Lettre du 14 mai 1700.

4. Id., t. II, p. 332. Lettre du 14 mai 1700.

mission constante d'une révélation. Que serait une tradition qui, diversifiée ou obscure au IIIe siècle, deviendrait soudain parfaitement claire au XVIe [1] ? Si donc l'unification se construit tout à coup, on pourra invoquer une nouvelle révélation ; mais que l'on ne parle plus de perpétuité [2].

Bossuet avait objecté que ces livres, contestés par les Protestants, ont toujours été lus dans l'Église : Mais étaient-ils regardés comme identiques aux livres divins ? Ne voulait-on pas dire seulement que la lecture en était bonne, absolument comme les Pères de Trente, en déclarant la Vulgate « authentique », n'ont pas admis qu'elle fût inspirée, mais seulement sûre et utile [3]. Les Pères de l'Église ont parlé de deux degrés de canonicité [4]. Et Bossuet acceptait en un sens cette dualité non niable ; mais, ajoutait-il, l'exemple est mal choisi, car les Chrétiens d'alors convenaient de la même foi et s'accordaient. On ne pouvait plus bénévolement vanter comme un état idéal celui-là même qu'un Leibniz travaillait si fortement à construire. Nous ne demandons pas autre chose, répondait-il : « ... *Je crois qu'on peut dire qu'encore à présent la diversité du canon de vos Églises et de la nôtre ne fait aucune diversité des dogmes*... Donc, il semble que l'assemblée de Trente aurait bien fait d'imiter cette sagesse et cette modération des anciens que vous recommandez [5]. »

Leibniz veut démontrer de façon critique. Il décrit l'histoire du canon jusqu'au Concile de Trente. Il commence par

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 335. Lettre du 14 mai 1700.

2. Id., t. II, p. 336. Même lettre.

3. Cf. *Inédits, Théologie*, vol. III, 4, f° 1 ; *Inédits, Théologie*, vol. XII, 2, f° 8 ; et F. de Careil, t. II, p. 445.

4. F. de Careil, t. II, p. 293. Lettre de Bossuet, 9 janvier 1700.

5. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 339. Lettre de Leibniz, 14 mai 1700. — (Le passage en italiques n'est pas souligné par Leibniz.)

le canon judaïque, qui, d'après le témoignage de Josèphe, ne contenait que vingt-deux livres de pleine autorité : cinq livres de Moïse, treize livres de Job et des Prophètes, quatre livres didactiques[1]. Il juge à tort que le nombre vingt-deux est le primitif. En effet, la division en vingt-quatre livres, conforme à la computation judaïque et à la tradition talmudique, est, semble-t-il, la division primitive, tandis que la division en vingt-deux livres paraît dériver d'un plan allégorique, lui-même fondé sur la disposition de la Bible grecque[2]. Il est probable que le canon de vingt-deux livres a été transmis grâce aux Pères grecs. Leibniz, d'accord avec la canonique moderne, observe que le dénombrement de Méliton, celui d'Eusèbe de Césarée, le Synode de Laodicée, toute l'Église grecque, ont gardé cette division en vingt-deux livres et rejeté les autres livres[3]. Jérôme, entre tous, est formel : « L'Église lit », dit-il, « les livres de Judith et de Tobie et des Macchabées, mais elle ne les reçoit pas parmi les Écritures canoniques ; ainsi, elle lit ces deux volumes pour l'édification de la plèbe, non pour confirmer l'autorité des dogmes ecclésiastiques[4]. » Jérôme écrit : « L'Église. » Pouvait-il ignorer le sentiment de l'Église de son temps ? Au Moyen Age, même tradition. Un Bénédictin du xe siècle écrit : « Quoiqu'on lise *Tobie*, *Judith* et les *Macchabées* pour l'instruction, ils n'ont pas pourtant une parfaite autorité. » Pierre le Vénérable, Hugues de Saint-Victor, usent des

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 346. Lettre du 24 mai 1700.

2. Loisy, *Hist. du Canon de l'Ancien Testament*, ouv. cit., p. 16.

3. F. de Careil, éd. cit., t. II, pp. 349-50. Lettre du 24 mai 1700.

4. Id., t. II, p. 358. Même lettre : « Sicut Judith et Tobiæ et Macchabæorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos in canonicas Scripturas non recipit ; sic et hæc duo volumina legit ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. » Il s'agit du livre de Jésus, fils de Sirach, et du livre de la *Sagesse*.

mêmes distinctions[1]. Au xve siècle, Alphonse Tostat, archevêque de Florence, dit que « la distinction des livres du Vieux Testament en trois classes » (canoniques, ecclésiastiques, apocryphes) « ... est celle de l'Église Universelle[2] ». Enfin le cardinal Cajetan lui-même, peu avant le Concile de Trente, s'en rapporte encore à l'opinion de Jérôme[3]. Par cette longue suite de preuves, qu'il énumère avec une précision toute moderne, Leibniz croit pouvoir démontrer que la distinction des livres canoniques et des livres ecclésiastiques est vraiment catholique, et que, par suite, la décision de Trente est une nouveauté schismatique[4].

Bossuet pouvait difficilement triompher d'une telle enquête. Déjà, par une lettre antérieure[5], il avait subordonné progressivement sa doctrine de la perpétuité à celle de l'autorité de l'Église. Il accordait bien à Leibniz la hiérarchie des articles fondamentaux et non fondamentaux ; il avouait que peuvent être ignorées sans danger telles parties de l'Écriture dont la substance est indifférente à la religion[6] ; cependant, ajoutait-il, un passage peut être insignifiant et devenir tout à coup d'un maintien capital, s'il est lié à un livre important. Tels, l'épisode du bâton de David et le livre des *Rois*[7]. De plus, il n'est pas un dogme, si restreinte qu'en soit la valeur intrinsèque, qui ne devienne *nécessaire* après la décision de l'Église : « Avant qu'elle eût déclaré la vérité et l'antiquité, ou plutôt la perpétuité de ces dogmes, par un jugement

1. F. de Careil, édit. cit., t. II, p. 367. Lettre du 24 mai 1700.
2. Id., t. II, p. 370. Même lettre.
3. Id., t. II, p. 371. Même lettre.
4. Id., t. II, pp. 371-372. Même lettre.
5. Id., t. II, pp. 297 et suiv. Lettre du 30 janvier 1700.
6. Id., t. II, p. 299. Même lettre.
7. Id., t. II, p. 300. Même lettre.

authentique, elle tolérait les errants, et ne craignait point d'en mettre... quelques-uns au rang de ses saints : mais, depuis sa décision, elle ne les a plus soufferts, et, sans hésiter, elle les a rangés au nombre des hérétiques[1]. » Donc, « *la racine et l'effet de la distinction se tirent principalement de la décision de l'Église*[2]. »

Bossuet, qui avait été autrefois, un instant, défenseur d'une doctrine fondée sur la continuité historique, revenait à l'autorité. Il y revenait définitivement. Il confondait de plus en plus un problème limité et concret avec un autre, général et théorique : « Permettez-moi, » s'écriait-il, le 1er juin 1700, « de vous prier encore une fois... d'examiner sérieusement devant Dieu si vous avez quelque bon moyen d'empêcher l'Église de devenir éternellement variable, en présupposant qu'elle peut errer et changer ses décrets sur la foi[3]. » « Vous avez raison, » répondait Leibniz, « de me sommer d'examiner sérieusement devant Dieu s'il y a quelque bon moyen d'empêcher l'état de l'Église de devenir éternellement variable[4]. » Y parviendra-t-on en affirmant toujours que l'Église a décidé et que personne ne peut examiner ces décisions ? Ne devra-t-on pas distinguer entre un Concile et l'Église ? Vous croyez vaincre : Peut-être, en effet, favorisez-vous provisoirement l'Église romaine, mais vous affaiblissez à jamais l'autorité de l'Église Universelle. Saurez-vous défendre le Christianisme, lorsqu'on découvrira, quelque jour, nombre de décisions inconciliables avec d'impérieuses exigences ?. « Tôt ou tard la vérité se fera jour ; et il faut craindre que lorsqu'on croira d'avoir

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, pp. 303-304. Lettre du 30 janvier 1700.
2. Id., t. II, p. 305. Lettre du 30 janvier 1700. (Non souligné par Bossuet.)
3. Id., t. II, p. 375. Lettre de Bossuet à Leibniz, 1er juin 1700.
4. Id., t. II, p. 378. Lettre de Leibniz à Bossuet, 3 septembre 1700.

tout gagné, quand c'est par de mauvais moyens, on aura tout gâté, et fait au christianisme même un tort difficile à réparer [1]. » « Jugez vous-même, Monseigneur, je vous en conjure, lesquels sont meilleurs Catholiques, ou ceux qui ont soin de la réputation solide... de l'Église et de la conservation du christianisme, ou ceux qui en abandonnent l'honneur, pour maintenir, au péril de l'Église même et de tant de millions d'âmes, les thèses qu'on a épousées dans le parti. Il semble encore temps de sauver cet honneur, et personne n'y peut plus que vous. Aussi ne crois-je pas qu'il y ait personne qui y soit plus engagé par des liens de conscience, puisqu'un jour on vous reprochera peut-être qu'il n'a tenu qu'à vous qu'un des plus grands biens ait été obtenu [2]. »

Appel tragique, en vérité, d'autant plus prenant qu'il surgit en quelque sorte de l'intérieur du Christianisme. Mais « les affaires de la religion », répliquait avec dédain Bossuet, « ne se traitent pas comme les affaires temporelles, que l'on compose souvent en se relâchant de part et d'autre, parce que ce sont des affaires dont les hommes sont les maîtres [3]. » Qui empêchera que tous les Conciles soient l'un après l'autre examinés à la manière du Concile de Trente ? On verra Constance, Nicée lui-même, tomber comme les autres. « Tout le reste s'évanouira de même, ou ne sera appuyé que sur des fondements arbitraires. Trouvez, Monsieur, un remède à ce désordre, ou renoncez à l'expédient que vous proposez [4]. » Avouez plutôt que vous supprimez l'Église. Nous nous affir-

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 379. Lettre de Leibniz à Bossuet, 3 septembre 1700.
2. Id., t. II, p. 380. Même lettre.
3. Id., t. II, pp. 389-390. Lettre de Bossuet à Leibniz, 12 août 1701.
4. Id., t. II, p. 392. Même lettre.

mons, il est vrai, l'Église infaillible. Mais comment oseriez-vous vous dire cette Église, vous qui détruisez continuellement l'infaillibilité ? Bref, il faut un terme à ces discussions. A entendre Leibniz, l'Église, l'infaillibilité, la catholicité, seraient maintenues par les Protestants. Malheur à nous, si nous étions un instant séduits par ces nuances mensongères. Il est temps de rejeter à jamais l'appel de Leibniz : « Laissez-nous donc en place comme vous nous y avez trouvés, et ne forcez pas tout le monde à varier ni à mettre tout en dispute ; laissez sur la terre quelques Chrétiens qui ne rendent pas impossibles les décisions inviolables sur les questions de la foi, qui osent assurer la religion, et attendre de Jésus-Christ, selon sa parole, une assistance infaillible sur ces matières. C'est là l'unique espérance du christianisme[1]. »

« C'est là, dites-vous, l'unique espérance du christianisme. Mais il faut vous prier à votre tour de laisser sur la terre des gens qui s'opposent au torrent des abus, qui ne permettent point que l'autorité de l'Église soit avilie par de mauvaises pratiques, et qui ne souffrent point qu'on abuse des promesses de Jésus-Christ pour établir l'idole des erreurs : autrement c'est rendre l'assistance de Jésus-Christ, unique espérance des Chrétiens, très obscure et très incertaine. Joignez-vous plutôt à eux, s'il est possible, en donnant l'honneur à Dieu, et rendez par là son lustre au christianisme[2]... »

Nous ne changerons jamais, répondait sans cesse Bossuet. Vous pouvez changer, vous dont le principe même est le

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 393. Lettre de Bossuet à Leibniz, 12 août 1701.

2. Id., t. II, p. 262. — Cette lettre, qui est une réponse, sans date, à la lettre de Bossuet citée ici, est placée dans l'édition de F. de Careil plus de cent pages auparavant (pp. 258 et suiv., tandis que la lettre de Bossuet est à la page 386).

nouvel examen. Venez donc à nous. Nous ne pouvons aller vers vous. Cet orgueilleux avantage vous blesse. Et tout vous semble désespéré. Rien n'est perdu pourtant, si vous nous laissez exposer notre doctrine jusqu'au dernier éclaircissement. C'est pourquoi il faut répondre à ces arguments qu'un Leibniz avait pu croire définitifs : « ... Je ne dois pas vous laisser dans cette pensée. Vous aurez ma réponse, s'il plaît à Dieu, dès le premier ordinaire [1]. »

Il n'est pas douteux, cependant, que les Mémoires publiés sur le Concile de Trente donnent historiquement raison à Leibniz. Quand certains députés du Concile, un peu plus défiants de leurs décisions que la majorité des Pères, demandèrent qu'on mît quelque différence entre les livres reçus et les livres canoniques, l'assemblée refusa, « à cause de la difficulté du sujet [2] ». Au sujet de l'anathème, il y eut de même hésitation, et trente-sept Pères seulement votèrent. En avril 1546, le cardinal de Trente réclama qu'on plaçât les livres de moindre autorité après les canoniques. « Car, » dit-il, « le livre de *Tobie*... est placé dans le décret avant plusieurs livres, de l'autorité desquels on n'a jamais douté [3]. » Mais on ne voulut pas agir autrement qu'à Florence. Le Concile n'admit pas de différence entre les livres : La canonicité ne comporte pas de degrés, déclara-t-il. Peut-être toute la difficulté provenait-elle de ce que les protestataires entendaient le mot « canonicité » au sens grec et le définissaient par la valeur intrinsèque des textes. Le Concile, au contraire,

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 396. Lettre de Bossuet à Leibniz, 12 août 1701.

2. Loisy, *Hist. du Canon*, ouv. cit., p. 199.

3. Id., p. 203,

jugeait la canonicité comme la qualité donnée de tout temps par l'Église aux Livres qu'elle a toujours jugés comme inspirés [1]. Tous les Livres sont égaux, affirmait-il, à l'égard de la canonicité, non à tous égards [2]. Jamais le Concile de Trente n'a prétendu que l'épisode du chien de Tobie eût l'importance du Décalogue. Mais, selon le principe autoritaire, tous ceux qui nieront ce passage seront hérétiques, parce qu'ils repoussent la décision de l'Église [3]. Ainsi se justifierait, pour les Catholiques, la quasi-permanence des « anathema sit » au cours des décrets tridentins. Plus tard, le Concile du Vatican, reprenant une expression du Concile de Trente, parlera de l'inspiration « in rebus fidei et morum ». Tout dérive de cette formule fondamentale. Tout dans la Bible est inspiré ; tout n'y est pas d'une égale importance ; mais toutes les Écritures sont canoniques, c'est-à-dire ne peuvent être discutées sous peine d'hérésie.

On ne triompherait pas ainsi des arguments de Leibniz ; car attribuer à tous les Livres Saints la canonicité, à moins d'entendre seulement par là qu'ils sont des livres non honteux ou non apocryphes, constitue une innovation. Il est possible que cette décision ait été productrice d'une plus grande clarté, et ait simplement la valeur d'un catalogue. Mais alors on ne peut plus parler d'absolue perpétuité. En sa lettre finale du 17 août 1701 [4], Bossuet reproche à Leibniz de ne donner aucun principe certain pour juger de la canonicité [5]. Leibniz n'a en

1. La remarque est de M. l'abbé Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, ouv. cit., pp. 208 sqq.

2. Id., p. 212.

3. F. de Careil, éd. cit., t. II, pp. 304-305. Lettre de Bossuet à Leibniz, 30 janvier 1700.

4. Id., t. II, pp. 400-430. Lettre de Bossuet à Leibniz, 17 août 1701, la dernière des lettres de Bossuet publiées par F. de Careil.

5. Id., t. II, p. 403. Même lettre.

réalité jamais cherché un tel principe[1]; il a écrit en historien, non en exégète. Il n'a pas examiné la valeur intrinsèque des textes, ce qui est un tout autre problème. On ne propose pas, comme l'objecte Bossuet, de recevoir uniquement les Livres jadis reçus d'un sentiment unanime; mais on voudrait seulement que jamais les Chrétiens ne fussent forcés de recevoir des Livres que l'Église ancienne n'a point reçus. Bossuet, par sa réponse, force pourtant Leibniz à préciser son attitude. Il lui demandait fièrement quelle inspiration attendaient donc les Protestants pour juger de la réception des Écritures. Leibniz réplique que les Protestants se veulent fier aux « règles de la critique ordinaire », qu'il faut joindre à « la considération de la ..... Providence[2] ». Ces remarques finales de Leibniz le conduisaient à l'exégèse nouvelle. Quel abîme, par exemple, entre cette exégèse, qu'un Richard Simon[3], mieux que tout autre, constituait à cette époque, et la doctrine de

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 436. Réponse de Leibniz.

2. Id., t. II, p. 441. Réponse de Leibniz, 5 février 1702.

3. Cf. sur Richard Simon, l'étude remarquable de M. Henry Margival : *Essai sur Richard Simon et la Critique biblique au XVIIe siècle*, ap. *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, années 1896, 1897, 1898, et publiée à part. Paris, 1900, in-8°.

Une lettre *inédite* à Spanheim prouve que Leibniz avait pleinement saisi l'importance de Richard Simon, et su distinguer, — chose rare à son époque, — la « controverse » et la « critique ». « M. Simon », écrit-il, « vient de donner au public (à ce qu'on m'a mandé de Paris), un nouveau livre, intitulé : *Nouvelles observations sur le texte et les Versions du N. Testament*. On dit que M. de Meaux veut écrire contre M. Simon. Je ne sais si ce prélat est aussi propre à écrire des matières de critique que de traiter des controverses, dont l'étude, à mon avis, ne demande que du jugement et de l'adresse; au lieu que les matières de critique veulent encore, de plus, une grande lecture et beaucoup de connaissances. J'ai toujours cru et même expérimenté qu'il n'y a rien de si aisé que d'écrire passablement des controverses... J'entends la controverse nue et destituée des lumières de la critique. Mais, de bien éclaircir les difficultés du texte, c'est autre chose... M. de Meaux semble prendre à tâche de se gendarmer contre tous ceux qui déplaisent à Rome, et qui mettent en avant quelque nouveauté, comme contre les Quiétistes, contre M. du Pin, et maintenant contre M. Simon... » (Lettre *inédite* à Ézéchiel Spanheim, 4 septembre 1695).

Bossuet qui, pour vouloir maintenir l'*Epître aux Hébreux* ou l'*Apocalypse*, déclarait inviolable la *Sagesse* et réciproquement, établissant de la sorte une artificielle solidarité des deux Testaments. « Ainsi, plutôt que de conserver les livres de la *Sagesse* et les autres, vous aimez mieux consentir à noyer sans ressource l'*Épître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*, et, par la même raison, les Épîtres de saint Jacques, de saint Jean et de saint Jude. Le *Livre d'Esther* sera entraîné par la même conséquence... Il faudra laisser dire inpunément à tous les esprits libertins ce qui leur viendra dans la pensée...; et l'on en sera quitte pour dire, comme vous faites en ce lieu, « que le moins d'anathèmes qu'on peut, c'est le meilleur[1]. » Pour sauver telle partie de l'édifice, il faudra n'en jamais attaquer une autre ; toujours les choses seront vues *du dehors* et leur importance dérivera moins de leur essence même que de leurs rapports avec le reste. Erreur lourde de conséquences et d'où sortiront toutes les attaques ultérieures contre l'Église : « Il n'y a point de conviction ici », répondait déjà Leibniz, « qui me force d'admettre quelque chose contre mon gré...; *et il ne dépend pas de moi ni d'autres de donner plus d'autorité aux apocryphes du Vieux Testament, pour exempter de doute les canoniques du Nouveau qui ont été contestés :* La vérité n'est pas une chose qui dépende de notre volonté ou de notre politique[2]. »

En une telle phrase résonne déjà l'esprit critique moderne, fait d'abnégation devant la vérité et héroïquement destructeur de nos propres désirs en face d'elle. Rien ne justifiera, par suite, pour Leibniz, l'anathème de Trente qui rendra le schisme

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 410. Dernière lettre de Bossuet.

2. Id., t. II, p, 442. Dernière lettre de Leibniz. Le passage souligné n'est pas souligné par Leibniz.

éternel. Cette violation de la tradition est évidente. Violation que nia Bossuet jusqu'au dernier jour : « Voilà, Monsieur, » avait-il dit en terminant sa lettre suprême, « les preuves constantes de la tradition de ce Concile. J'aime mieux attendre de votre équité que vous les jugiez sans réplique, que de vous le dire, et je me tiens très assuré que monsieur l'Abbé de Lokkum ne croira jamais que ce soit là une matière de rupture, ni une raison de vous élever avec tant de force contre le Concile de Trente[1]. »

*
* *

Ainsi se termina par l'affirmation d'une victoire — affirmation d'autant plus incertaine qu'elle était plus définitivement « jugée sans réplique », — la longue série des lettres de Bossuet. Les réflexions de Leibniz sur cette dernière lettre témoignent de la conviction scientifiquement acquise que l'Église romaine a innové, anathématisé l'ancienne Église, et rendu le schisme éternel. Aucune espérance de s'atteindre l'un l'autre ne persistait plus en Leibniz et Bossuet. « ... Je n'ai point tardé d'achever la réplique que j'avais ... commencée », écrivait Leibniz, « et je prends la liberté maintenant de vous l'envoyer, Monseigneur, espérant que vous trouverez vous-même que je ne pouvais pas m'en dispenser sans trahir ce que je crois être la vérité[2]. » Ces mots sont du 5 février 1702. Aucune lettre ne sera plus écrite désormais[3].

Ainsi ces deux hommes, après avoir voulu étreindre les pro-

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 430. *Dernières lignes de la dernière lettre de Bossuet à Leibniz*, 17 août 1701.

2. F. de Careil, éd. cit., t. II, pp. 432-433. Dernière lettre de Leibniz à Bossuet, 5 février 1702.

3. Si du moins il ne s'en retrouve aucune à Hanovre.

blèmes les plus généraux de la vie religieuse, de victoire en victoire, ou de défaite en défaite, avaient finalement absorbé leur effort dans une seule controverse, en apparence insignifiante, mais de laquelle tout à coup avaient surgi tous les conflits, graves d'avenir, entre l'autorité et la vérité, la tradition subie et la tradition critiquée, la généralisation et l'analyse passionnément minutieuse. Bossuet avait méprisé cet appel inutile au détail : « Je ne croyais pas avoir encore à traiter cette matière avec vous, Monsieur, après les principes que j'avais posés : car de descendre au détail de cette matière, cela n'est pas de notre dessein[1]... » Mais Leibniz, plus métaphysicien et plus critique tout ensemble, répondait par cette thèse lumineuse, conforme d'ailleurs à sa métaphysique la plus profonde : « Un fait ne peut ordinairement être établi que par un détail[2]. »

Mais qu'est-ce qu'un « fait » ? Bossuet n'était guère accoutumé à ces questions de logique pure. Quand, dans la première de ses grandes lettres, il divisait sa démonstration en vingt-quatre « faits », il confondait, sous ce même nom de « faits », des réalités indiscutables, des inductions, ou même des théories. Cet emploi abusif des mots, là où la précision est indispensable, devait choquer extrêmement Leibniz. Il reprochait à Bossuet moins son éloquence que sa méthode assez vague. Ici comme ailleurs, il eût souhaité que la logique mathématique fût adaptée à la discussion[3]. Non qu'il désirât dénuer de leur substance des problèmes assez peu réductibles à un schématisme mathématique. Mais ne devrait-on pas, pensait-il, emprunter aux mathématiciens l'un de leurs procédés les plus

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, pp. 400-401. Lettre de Bossuet à Leibniz. 17 août 1701.

2. Id., t. II, p. 433. Première phrase de la lettre finale de Leibniz, 5 février 1702.

3. Id., t. II, p. 32. Lettre à Mme de Brinon, 30 mai 1694.

féconds, qui est de ne jamais revenir sur des points éclaircis, accomplir ainsi de vrais progrès, « et ne prendre pour accordé que ce que l'adversaire accorde effectivement[1] ».

Peut-être par ces discussions de méthodes commence-t-on d'atteindre les sources du conflit entre Leibniz et Bossuet. Bossuet avait tous les défauts du constructeur dédaigneux de l'expérience. De plus, était-il toujours d'accord avec lui-même? Maintenait-il, par exemple, cette règle, pourtant fondamentale, du catholicisme, que l'on doit considérer comme possible ce qui déjà a été fait par l'Église? L'argument du Concile de Bâle, si médiocrement approfondi par lui, prouverait le contraire. D'autre part, quand il soutenait si fortement la doctrine de la perpétuité de la foi, était-ce une conviction tirée des faits ou au contraire le résultat d'une exigence spirituelle? Que cette perpétuité soit « préférable à la variation », nul doute. Mais est-elle fondée? Si, d'aventure, l'expérience allait la démentir? Ainsi naquit la controverse des Livres Saints. Déjà contre Jurieu Bossuet avait été contraint de distendre des principes imprudemment posés en dehors de l'histoire.

De plus et surtout, le concept de tradition était-il critiqué par Bossuet? Comment accorder ensemble l'enrichissement des doctrines et leur immuabilité? Et, si l'on évite les sources miraculeuses en refusant aux conciles et aux papes le pouvoir de décider de nouveaux dogmes, ne fait-on pas appel à la plus déplorable des forces, la croyance populaire de l'Église? Ce sujet vague du « corps de l'Église », qui, si mystiquement inspiré qu'on le suppose, n'en est pas moins traversé d'abus, peut-il sans dommage contraindre l'Église réunie à fixer des dogmes qu'il a antérieurement plus ou moins déformés lui-

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 377. Lettre à Bossuet, 3 septembre 1700.

même ? Bref, Bossuet confond la tradition immédiatement antérieure et la vaste et générale tradition de l'Église universelle. Il confond, selon la frappante réponse de Leibniz, « hier » avec « avant-hier ».

Ici encore, d'ailleurs, il est victime de principes abstraits. Il simplifie l'histoire. Il ne discerne qu'une suite unilinéaire. Il surprend des hésitations, des modifications. Mais il veut partout trouver la tradition de la doctrine fixée à Trente ; et partiellement il y réussit, cette doctrine n'étant pas totalement une innovation, et Leibniz lui-même n'ayant jamais voulu dire que Trente n'avait pas en beaucoup d'endroits défini la vraie religion. Mais si, sur de multiples problèmes, plusieurs traditions sont saisissables, de quel droit choisir, pour la fixer, celle qui toujours fut la moins sûre ?

Tel fut bien le résultat de ces grandes lettres sur les Livres Saints. Bossuet ne répondit pas, ou semble n'avoir pas répondu à la dernière lettre de Leibniz. Déjà, à cette époque, en 1702, sa santé était atteinte. Non qu'il atténuât dès lors son effort incessant. Mais, depuis plusieurs années, les controverses douloureuses étaient pour lui perpétuelles. Et la discussion avec Leibniz lui devait sembler d'autant plus pénible que la courtoisie et la conciliation, auxquelles ne l'avaient point habitué des Protestants comme Claude et surtout Jurieu, cachaient mal de profondes divergences, qu'il apercevait chaque jour plus clairement. Là encore, dans ces lettres si généreuses et limpides, mais si violentes sous leur apparente modération, il sentait choir ses plus chères exigences. Leibniz, malgré tous ses dires, ne jouait-il pas avec les principes catholiques, en apparence acceptés ? Il avait déclaré que l'Église est infaillible et que les conciles œcuméniques représentent la vraie doctrine de l'Église. On l'aurait cru de ceux pour qui il conviendrait

de dire avec saint Paul : « Plaise à Dieu qu'il soit avec moi ! » Et puis, par une série de distinctions, l'Église n'était plus infaillible que sur des problèmes très limités ; et les conciles ne devenaient œcuméniques que par suite d'une prétendue perfection, extraite plutôt d'habitudes profanes que de vraies traditions ecclésiastiques. Bref il fallait discuter les conciles et ne les accepter qu'après une foule de règles, indéfiniment renouvelées. Le Concile de Trente, où s'exprima la « Réforme de l'Église, » selon le titre même choisi par ses membres, n'était plus qu'une assemblée provisoire que les Catholiques avaient le droit de révérer, mais qu'ils pouvaient suspendre à l'égard des Protestants, soumis, par hypothèse, aux décisions ultérieures de l'Église. Pourquoi cette soumission, maintenant impossible, se réaliserait-elle après un nouveau Concile ? Et comment ce Concile serait-il viable, si des Pasteurs qui ont renoncé à la foi de leurs consécrateurs avaient droit de siéger à côté des fidèles à la foi traditionnelle ?

N'est-ce pas réclamer la fin de l'Église, et introduire en la suite unique le fait particulier, l'évolution humaine, les traditions parallèles ? Bossuet partout, et même parmi les Catholiques, rencontrait cette folle ambition *d'imiter* dans la vie religieuse la vie humaine. L'évolution riche et multiple est ailleurs toujours vraie. Mais le Christianisme est un tout, dont la logique est interne.

Bossuet contemplait avec amertume ces attaques, plus graves en un sens que le schisme haineux et net de la première Réforme. Les dates, en qui s'espace sa correspondance avec Leibniz, étaient particulièrement défavorables aux concessions. De toute part, entre 1692 et 1702, il avait dû violemment combattre. Alors que ses rapports avec Leibniz

s'inaugurèrent, il achevait à peine sa violente et douloureuse campagne contre Jurieu. Aussitôt après, il avait saisi, jusque dans ce corps de l'Église dont il arguait si fort, de damnables hérésies : Ellies du Pin, le cardinal Sfondrat, Richard Simon, Fénelon, lui paraissaient aussi dangereux que des Protestants. Bien plus, c'étaient des Protestants encore. « L'esprit protestant », criait-il à Richard Simon, « je le dis à regret ; mais il n'est pas permis de le dissimuler; oui, l'esprit protestant paraît[1]. » A mesure que ses multiples ennemis, partout acharnés contre lui, scrutaient, pour le gêner, quelque période mal connue de l'histoire ecclésiastique, ses principes si clairs et absolus lui apparaissaient à lui-même insuffisants. Il avait cru en *une* tradition; et voilà que de tous côtés on lui montrait *des* traditions. Presque en même temps, Leibniz, Richard Simon, Fénelon, soit sur les Livres Saints ou les Pratiques, soit sur la Grâce, soit sur l'Amour de Dieu, arrivaient avec leurs autorités particulières, qu'il fallait alors prouver irréductibles à la tradition générale. Le pourrait-on toujours? Cette *Défense de la tradition et des Saints Pères*, à laquelle Bossuet travailla presque jusqu'à sa mort, lui servait de réponse à tous ses contradicteurs, qui, violents ou modérés dans leur forme, attaquaient les uns et les autres les principes qu'il avait toujours, avec une si imprudente ardeur, « affirmés sans réplique ».

Leibniz lui reprochait que cette habitude qu'il a de vaincre lui fît prendre toujours « des expressions qui y conviennent[2] ». Et alors de cet autoritarisme il résulte que les défaites possibles sont plus fâcheuses pour lui que pour un docteur plus flexible.

1. Bossuet, *Défense de la Tradition et des Saints-Pères*, cf. éd. Guillaume, t. II, p. 544.

2. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 376. Lettre à Bossuet, 3 septembre 1700.

Sa croyance en la tradition, inséparable de son admiration des Pères, le conduisait avec Richard Simon, par exemple, aux pires désillusions. Il partageait avec les Jansénistes l'admiration hérétique de saint Augustin : « Faites, ô mon Dieu », s'écriait-il, « que je pense ce qu'il a pensé, je sache ce qu'il a su,... je prêche ce qu'il a prêché[1]. » Il se chargeait inutilement d'une tradition non critiquée. Mais, en pressant sa doctrine, n'allait-on pas finalement détruire son exigence la plus forte? La particularité, qu'il haïssait, çà et là est parvenue, grâce à des dominations passagères, à s'ériger en loi générale. Si le corps de l'Église est le juge suprême, il n'est pas de doctrine qui n'ait été soutenue par l'Église; et comment les décisions se firent-elles le plus souvent, sinon par des influences un instant maîtresses?

Une Révélation primitive se déroulant ensuite peu à peu. Là n'est pas le principe que réprouve Leibniz. La notion d'un « miracle au commencement » ne contrarie pas, en effet, ses plus intimes pensées métaphysiques, puisque, pour ne point recourir à de constantes interventions, il oppose à l' « occasionnalisme » le Système de l'Harmonie préétablie. Si, d'ailleurs, cette règle de Bossuet est acceptée de l'Église romaine, voilà une précieuse déclaration et même un hommage à la Réforme. De toute manière, il faudra revenir à l'Écriture, non en méprisant la tradition, mais en comparant avec les textes sacrés les multiples traditions de l'histoire chrétienne. Telle se montre l'exégèse naissante.

Idées que par la correspondance avec Bossuet Leibniz ébauche et précise, mais sans les pouvoir librement conduire

1. Bossuet, cité par Margival, *Essai sur R. Simon*, op. cit. p. 19.

jusqu'à leur pleine affirmation et leur développement intégral. De ce que le résultat final a été nul, il ne faut point conclure que la tentative ait été vaine. On peut d'ailleurs déplorer la méthode même dont usa Bossuet, méthode très défectueuse en un projet d'union. A force de poser des principes absolus, il ne distinguait ou ne voulait distinguer entre les « hérétiques ». Pour lui, dès que la moindre marque « d'esprit protestant » devenait sensible, on devait être combattu avec la même rigueur que si l'on parlait comme Luther. Et les écrits qu'il dirige contre Fénelon ou Richard Simon ne sont pas toujours empreints de plus de douceur que ceux qu'il adresse à Jurieu. Or, avec Leibniz, quelquefois Bossuet atténue sa rigueur. On sent çà et là un étonnement et presque une émotion de voir un Protestant accorder ce que nul parmi les Protestants ne soupçonna. Mais ces joies sont rares. Bossuet s'aperçoit que ces concessions cachent des subtilités aussi dangereuses que les violences. Alors il devient autoritaire et tranchant. Bientôt, il domine et se veut victorieux.

Bien des causes, outre les objections précises de Leibniz, aggravaient le désaccord. Non seulement les hérésies avaient lassé Bossuet ; mais la philosophie même, en qui il se complut un instant, finissait par se confondre pour lui avec l'hérésie. En 1694, il écrit l'admirable *Traité de la Concupiscence* ; et, après avoir avec une brûlante passion saisi jusqu'au tréfonds de nous-mêmes cette « secrète disposition » de la chair « à un soulèvement universel contre l'esprit[1] », il combat avec même ferveur la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie, de qui naît l'amour-propre ou la claire cons-

1. Bossuet, *Traité de la Concupiscence*, ch. VI.

cience de notre misère, puisque « l'homme,..... étant devenu pécheur en se cherchant soi-même, est devenu malheureux en se trouvant [1] ». Mais à quoi conduit toute cette effrayante paraphrase des paroles de saint Jean : « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde : parce que tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair et concupiscence des yeux, et orgueil de la vie [2] ? » Y a-t-il un abîme entre ces fureurs de la chair, dont nos tendresses prétendues si pures ne sont que la pâture affinée [3], et nos pensées, en qui nous croyons atteindre l'essence même de notre âme? C'est mal connaître notre histoire, répond Bossuet. Est-ce que les ambitions, les cabales, les brigues, les pactes simoniaques, n'ont pas souillé quelquefois les élections, même religieuses? Profondément, il rattache avec saint Paul toutes nos violences : sectes, schismes, hérésies, à la fureur de la chair. Malheur donc, malheur à la terre [4] ! Enfin, la concupiscence n'éclate-t-elle pas dans l'esprit du philosophe, qui lui aussi s'aime soi-même plus que Dieu et devient une source de superbe [5] ?

La doctrine du *Traité de la Concupiscence* ne se conforme pas à la pensée totale de Bossuet. Mais peut-être traduit-elle exactement le Christianisme absolu qui se substituait de plus en plus dans son œuvre à une curiosité jadis parfois accueillante. De cette curiosité d'autrefois Leibniz, d'ailleurs, se pouvait-il en rien satisfaire? En 1692, Bossuet, demandant à être initié à la métaphysique leibnizienne, ajoutait : « Je suis assez indifférent sur ces matières [6] », et assimilait la

1. Bossuet, *Traité de la Concupiscence*, ch. XI.
2. Jean, épître Ire, II, v. 15-16.
3. Bossuet, *Traité de la Concupiscence*, ch. V.
4. Id. *Ibid.*, ch. XVI.
5. Id. *Ibid.*, ch. XVIII.
6. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 339.

philosophie à une recherche toute laïque et profane. Le chrétien spiritualiste était psychologue mécaniste. Quoi de moins leibnizien que le *Traité du Libre-Arbitre*, où Bossuet soutenait que, si Dieu veut le meilleur, « ce n'est pas qu'il y ait un mieux dans les choses qui précède en quelque sorte sa volonté et qui l'attire, mais c'est que tout ce qu'il veut par là devient le meilleur, à cause que sa volonté est cause de tout le bien et de tout le mieux qui se trouvent dans la nature[1] ».

Ce volontarisme chez Bossuet n'était d'ailleurs nullement arbitraire et se fondait en définitive sur le Christianisme. « Vous ne produisez nécessairement que ce qui vous est égal : vous produisez tout le reste par pure bonté[2]. » Une telle métaphysique, tantôt cartésienne, tantôt purement chrétienne, ne se pouvait nullement harmoniser avec la philosophie leibnizienne. Mais de cela il n'y aurait pas grande conséquence, puisque on trouverait tout aussi bien, soit dans les écrits mystiques, soit dans les sermons, telles doctrines où les points de vue eussent pu se mêler. Lorsque Bossuet, par exemple, déclare que « si la peine est un mal, ce n'est qu'à l'égard du particulier, mais « que c'est » un très grand bien à l'égard de l'ordre commun[3] », il parvient par le pur approfondissement du Christianisme à formuler une doctrine que n'eût point réprouvée l'auteur de la *Théodicée*.

Tous les rapprochements par voie d'analyse nous instruisent donc imparfaitement. Mais, si l'on s'efforce de faire vivre en soi-même, un instant, les deux méthodes, on s'aperçoit que la divergence doit être cherchée plus avant. Pour Bos-

1. Bossuet, *Traité du Libre Arbitre*, ch. II.

2. Id., *Élévations à Dieu sur les Mystères*, 3e semaine, 4e Élévation, éd. Guillaume, t. II, p. 188.

3. Id., *Sermon sur Jésus-Christ objet de scandale*, édit. Lebarq, éd. cit., t. Ier, p. 459.

suet, une métaphysique, telle que le leibnizianisme, ambitieuse d'étreindre l'intérieur de la nature, est une folle anticipation de la vie triomphante. On comprendrait mal Bossuet, si l'on en faisait un pur Cartésien. Quand il s'occupe de philosophie, il suit la méthode cartésienne, parce que la séparation de la philosophie d'avec les problèmes mystiques lui semble la suprême piété; mais il ne nie pas pour cela que le point de vue intérieur et divin soit le point de vue le plus haut. Seulement, il ne le croit possible qu'en Dieu, c'est-à-dire au delà de notre vie. Mais, si le Christianisme est une révélation totale, en lui et non ailleurs est enveloppée une métaphysique. De là, la thèse de la logique interne du Christianisme; de là, la frayeur de voir les mystères s'éclaircir, devenir aisés et adaptables à une raison obscurcie et déchue; de là, la défiance de cette nouvelle métaphysique, qui entreprend d'aborder jusqu'aux Mystères.

Sans doute, le débat entre Bossuet et Leibniz ne heurta jamais contre d'aussi graves problèmes. Mais, par delà les discussions spéciales, tous deux pressentaient qu'aucune union spirituelle ne se préparait pour eux. Non que cette divergence profonde fût la cause de l'échec précis de leurs rapports. Mais cet échec est le *signe* de cette divergence, puisque toujours, selon Leibniz, les « composés symbolisent avec les simples [1] ».

Dans l'action, Bossuet s'écartait également de Leibniz, en ce qu'il s'obstinait à négliger le *fait*. Leibniz considérait la séparation comme un fait qu'il faut constater, comprendre, et ensuite transformer selon nos forces. Le Concile

1. « Monadologie ». Par. 61 : « Et les composés symbolisent en cela avec les simples. »

de Trente est accepté des Catholiques ; mais les Protestants ne le *peuvent* recevoir. Qu'y faire ? — S'obstiner ? C'est une moitié de l'Europe qui se détache de l'autre. — Qu'importe, si le salut doit dominer le bonheur terrestre ? Transige-t-on avec le Ciel, comme avec les intérêts de ce monde-ci ?

Voilà où résidait pratiquement la différence fondamentale : L'un pensait surtout aux hommes ; l'autre surtout au Dieu dont la rigueur le hantait.

Leibniz, de plus, était fidèle à sa plus profonde pensée métaphysique. Parfois, quand nous supposons qu'il exprime une doctrine entièrement personnelle, peut-être se préoccupe-t-il surtout de transcrire docilement le fragment de la vérité universelle, qui, à cet instant, et à la faveur d'une excitation déterminée, s'éclaire, pour la conscience, d'une lueur privilégiée. La réalité est si riche qu'une formule verbale, nécessairement unilinéaire, n'en peut découvrir qu'un aspect. Le Protestantisme nous conduit à voir les choses d'un « point de vue » déterminé, d'où sort bientôt une vérité qui, à mesure qu'on la pressera, s'harmonisera avec d'autres vérités distantes. C'est bien là « l'empirisme » vrai : trouver « l'explication » de tous les « raccourcis » naturels.

*
* *

Pour qu'une méthode si monadique soit quelque jour réalisable, il importe de détruire l'obstacle qui fut jusqu'ici le plus invincible : l'*abus*. Leibniz réprouve non pas tant la vie privée de certains prêtres que les superstitions qui en maints endroits se mêlent au culte [1]. Bossuet répondait que ces abus,

1. Lettre *inédite* à Annibal Marchetti (1702) : « Tecum sentio in controversiis agi non de hominum corruptis moribus, sed de pravis doctrinis, et de abusibus qui publica auctoritate sustinentur ». F° 8.

si déplorables soient-ils, ne doivent pas arrêter les Protestants, puisque après tout personne n'est obligé d'y participer. Sans doute : mais personne aussi ne se devra contraindre à violenter sa foi native pour entrer dans une Église lourde d'abus. D'ailleurs, l'abus n'est pas seulement une déviation cérémonielle. Il est théorique en puissance, puisque les pratiques contribuent à édifier les théories.

Une réforme s'imposerait donc, que dirigerait le Pape lui-même, suivi par le clergé séculier de France, les Catholiques d'Allemagne et toute la partie intelligente du clergé italien [1]. La congrégation des Saints Rites chargerait des délégués de s'informer de toutes les pratiques suspectes ; on ferait dresser des formulaires de toutes les dévotions en usage dans les couvents : finalement, on interdirait aux Religieux de rien innover en matière de culte, et de faire circuler parmi les fidèles des livrets imprégnés de dévotions nouvelles [2].

L'union serait préparée de cette manière plus directement peut-être que par des discussions théoriques. « La plupart des objections qu'on peut faire contre Rome sont plutôt contre la pratique du peuple que contre les dogmes ; et cette pratique étant désavouée publiquement, ces objections cesseront [3]. » Qu'il n'y ait ici nulle équivoque : sans doute, on trouvera plusieurs évêques tels que Bossuet corrigeant selon leurs forces certaines pratiques de leur diocèse. Rien de commun entre ces efforts sincères mais occultes et le blâme public et officiel que l'on réclame. « Ce serait le vrai moyen de lever les

1. Rommel, éd. cit., t. Ier, p. 252.

2. Id., t. Ier, p. 252. Cf. *Inédits*, *Théologie*, vol. X, fos 338 et 339 qui révèlent Leibniz soucieux de connaître ce qui se passe dans les Congrégations romaines du Saint-Office, de la Propagande, etc. Cf. aussi *Inédits*, *Théologie*, vol. XX, fo 170, intitulé : *Du Tribunal de l'Inquisition*, etc.

3. Id., t. II, p. 53.

obstacles ; autrement plusieurs s'imaginent qu'on ne cherche qu'à plâtrer les choses [1]. »

Peut-être d'ailleurs Leibniz juge-t-il que l'on pourrait perpétuer l'œuvre des sectes viables. Toutes les sectes sont à la fois négatives et positives. Et, si l'on approfondissait chacune d'elles, on y trouverait toujours une vérité, issue en quelque sorte d'une indignation, et destructrice d'un abus ; *si bien que chaque secte, en dépit d'elle-même, travaillerait à la réunion.*

Les Jansénistes, par exemple, ont réellement préparé l'union religieuse en essayant de rétablir le vrai amour de Dieu. Sans doute, les Jésuites ont eu raison d'affirmer contre eux le salut des Païens aimant Dieu ; mais, quand ils ont osé écrire que les Catholiques ne sont plus obligés à l'amour de Dieu parce qu'ils possèdent les sacrements, ne devaient-ils pas être écrasés ? Les Jansénistes ont obtenu un tel triomphe : Le Pape blâmant la morale des Jésuites, en dépit des condamnations dont il frappait par ailleurs les Jansénistes, célébrait l'œuvre janséniste. « Ces messieurs », déclare Leibniz, « travaillent véritablement pour la paix de l'Église ; car, plus ils détruiront d'abus, plus ils rendront la réconciliation aisée [2]. »

Dès lors, sans craindre de systématiser à l'excès des pensées éparses, on pourrait soutenir que Leibniz complétait l'une par l'autre la doctrine des Jansénistes et celle des Jésuites. Les Jésuites sauvent noblement les Païens ; mais ils sauvent indignement les Chrétiens ; les Jansénistes damnent orgueilleuse-

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 176. Lettre de Leibniz à Mme de Brinon, s. d.

2. Rommel, éd. cit., t. II, p. 308. Cf. aussi *Inédits*, *Théologie*, vol. VII, 5, fos 85 et suiv. *Remarques sur les Entretiens de la politique du Clergé de France.*

ment les Païens, mais, en revanche, exigent des Chrétiens un effort altier. A la doctrine janséniste de l'amour redressé se mêle la thèse de la grâce, thèse que la généralité des penseurs croit seule capitale. Tout au contraire Leibniz, qui pourtant vante la théorie des Jansénistes sur la liberté extraite d'une parfaite détermination, pense que la controverse de l'amour fut chez eux plus importante que la question même de la grâce. Par l'amour de Dieu, tel que les Jansénistes le promulguèrent, l'union se préparait d'elle-même entre les Catholiques et les Protestants[1].

Les Jésuites rendaient à jamais impossible une telle union. Leibniz, qui a célébré leur activité de missionnaires, leur intelligente souplesse et la fécondité possible de leurs principes, a toujours violemment repoussé les restrictions qu'ils apportèrent à l'obligation pour un Catholique d'aimer Dieu. Il a transcrit lui-même ces principes du Jésuite Molina : « Avant la loi de la grâce et l'institution des sacrements capables de justifier ceux qui ne sont qu'attrits, on était obligé d'exercer plus souvent l'acte de l'amour divin, surtout lorsqu'on était souillé de quelque péché mortel... ; et alors, quand on faisait le sien, Dieu ne manquait pas de donner sa grâce pour cette charité surnaturelle... Maintenant que Dieu... a institué par Jésus-Christ notre rédempteur les sacrements de la nouvelle loi, on n'est pas tant obligé à cet amour, parce que le sacrement de pénitence suffit avec l'attrition[2]. »

1. Cf. Rommel, éd. cit., t. Ier, p. 365 : « L'Eglise a deux grandes obligations à M. Arnauld... L'une, d'avoir établi excellemment ce grand principe de la nécessité de l'amour de Dieu sur toutes choses ; l'autre, d'avoir travaillé avec succès contre les corrupteurs de la morale chrétienne ». Cf. Id., t. II, p. 226, où Leibniz dit que ce qu'il y a d'important dans la controverse entre les Jésuites et les Jansénistes, c'est la question de l'amour divin ou « de la pénitence sincère indépendante de la crainte et de l'espérance ».

2. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 137.

L'amour de Dieu nécessaire avant Jésus-Christ; l'amour de Dieu devenu utile mais non nécessaire depuis Jésus-Christ; — n'est-ce pas toujours cette même doctrine qui faisait Pascal s'écrier : « Quoi, mon Père! c'est presque un article de foi que l'attrition conçue par la seule crainte des peines suffit avec le sacrement? Je crois que cela est particulier à vos Pères... On dit que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire au salut; et on va même jusqu'à prétendre que cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde. C'est le comble de l'impiété. Le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous obtenir la dispense de l'aimer?... Étrange théologie de nos jours! On ose lever *l'anathème* que saint Paul prononce *contre ceux qui n'aiment pas le Seigneur Jésus!* On ruine ce que dit saint Jean que *qui n'aime point demeure dans la mort;* et ce que dit Jésus-Christ même, que *qui ne l'aime point ne garde point ses préceptes...* Voilà le mystère d'iniquité accompli. Ouvrez enfin les yeux, mon Père; et si vous n'avez point été touché par les autres égarements de vos casuistes, que ces derniers vous en retirent par leurs excès. Je le souhaite de tout mon cœur pour vous et pour tous vos Pères, et prie Dieu qu'il daigne leur faire connaître combien est fausse la lumière qui les a conduits jusqu'à de tels précipices, et qu'il remplisse de son amour ceux qui en dispensent les hommes [1]. »

Leibniz eût approuvé entièrement cette page. Le Jésuite qu'il a représenté dans un de ses dialogues répliquait à un adversaire, c'est-à-dire à Leibniz lui-même : « Peut-être que l'amour de Dieu n'est pas si nécessaire que vous pensez et qu'il suffit de le craindre. Car, suivant ce qu'on enseigne chez

1. Pascal, Xe *Lettre Provinciale*, éd. des *Grands Écrivains*, t. Ier. pp. 321-22 et pp. 331-32.

nous, l'attrition, c'est-à-dire la pénitence qu'on fait par crainte de la punition, suffit avec le sacrement de l'absolution, quoiqu'on n'aime pas Dieu sur toutes choses, c'est-à-dire quoique la contrition n'y soit pas; car vous savez la différence qui est entre ces deux espèces de pénitence[1]. »

Essentiellement, cette doctrine des Jésuites sur l'influence exclusivement matérielle des sacrements, non seulement apparaît antichrétienne, mais se rapproche des cultes primitifs. En effet, les études récentes sur les diverses modalités du sacrifice[2] ont montré que des cultes que nous avions cru tout superstitieux pressentirent çà et là nos théories spirituelles. Mais d'autre part, ces mêmes cultes, encore tout pénétrés de magie, proclamaient la toute-puissance des matérialités, — noms ou effluves[3]. A la limite, la théorie des Jésuites conduit à une telle croyance en la toute-puisssance des *choses*, tandis que les états spirituels demeureraient négligeables. Jésus lui-même semblerait avant tout une force, qui s'est une

1. Cf. *Leibniz. Trois dialogues mystiques inédits. Fragments publiés avec une introduction* par Jean Baruzi, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro de janvier 1905 : *Dialogue entre Poliandre et Théophile*, p. 24.

2. Cf. sur la question du sacrifice, *Année sociologique*, 2e année, 1897-98, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, par MM. Hubert et Mauss, pp. 29-138.

3. Sur le rôle du *nom* et l'influence magique d'un nom prononcé, toutes les eligions seraient à examiner. Cf. Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. fr., p. 117, mythe de la Nouvelle-Zélande : Quand le Soleil fut vaincu par le héros, il poussa un cri terrible et « *révéla alors son second et grand nom.* » Cf. Mystères d'Eleusis (Mémoire de M. Foucart, ap. *C. R. Ac. Insc. et Belles-Lettres*, t. XXXV, 1896.) En Egypte, dit M. Maspéro, « qui possédait le nom il possédait l'être et s'en faisait obéir sans résistance. » (*Études de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes*, t. II, p. 298, Paris, 1893.) Cf. encore *Eddas, Fafnismal*, trad. Laveleye, p. 202 : « Jadis on croyait que la parole d'un mourant était très puissante, *quand celui-ci maudissait son ennemi par son nom.* » Cf. aussi Oldenberg, *La religion du Véda*, pp. 410 et 438, trad. fr., Paris, 1903, etc. — Comme exemple d'influence matérielle d'une pratique religieuse, l'un des plus significatifs est celui du *Sâ* égyptien : Cf. Maspéro, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, t. Ier, p. 110. Paris, 1895, 3 volumes in-8o.

fois donnée à nous et dont nous pouvons maintenant nous approprier la substance par une matérialisation déterminante. Recul infiniment grave, et dont toutes les dépravations cultuelles ont tour à tour surgi.

Par contre, un Jésuite tel que Bourdaloue retrouvait parfois la pensée janséniste, et substituait à l'influence mécanique du sacrement l'efficace de l'amour : « Non certes », disait-il, « il ne s'agit point seulement de les recevoir, ces sacrements si saints en eux-mêmes..., mais il faut les recevoir saintement, c'est-à-dire... avec une véritable conversion de cœur... Je n'entreprendrais pas d'approfondir ce terrible mystère ;... mais, du reste, n'ignorant pas à quoi se réduisent la plupart de ces conversions de la mort..., de ces conversions qui seraient autant de miracles, si c'étaient de bonnes et de vraies conversions ;... je m'en tiendrais au sentiment de saint Augustin,... et je dirais en général qu'il est bien à craindre que la pénitence d'un mourant, qui n'est pénitent qu'à la mort, ne meure avec lui, et que ce ne soit une pénitence réprouvée[1]. »

Leibniz, dont le dogme essentiel fut toujours la nécessité de l'amour, devait rejeter à jamais une Église dont les doctrines plus ou moins secrètes célébraient plutôt que l'état intérieur la réception à moitié passive du sacrement. Le seul moyen de régénérer la pratique sacramentelle ne serait-il pas au contraire de concevoir le sacrement comme un état spirituel éternisé et de ressaisir en lui cette spiritualité primitive? Que les Chrétiens soient catholiques, luthériens ou calvinistes; qu'ils admettent la transubstantiation, la présence réelle ou la présence par la foi; toujours ils devront

1. Cité par Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 190, ouv. cit.

s'accorder sur l'essence spirituelle du sacrement dont ils se veulent nourrir. Telle fut l'hérésie de certains Jésuites et de certains Catholiques, qui peu à peu méprisèrent la spiritualité pure, la justice pure, la charité pure, par crainte de ne pas se séparer assez violemment des philosophes païens. Le Jésuite représenté par Leibniz nous éclaire finement à ce sujet. « Gardez-vous bien, » disait-il, « de mêler ces réformes purement morales avec les réformes chrétiennes. La justice et la charité sont des choses qui nous peuvent être communes avec les païens : il faut bien d'autres pratiques pieuses pour plaire à Dieu. C'est-à-dire il faut les jeûnes, les cilices, les disciplines, les grilles, les heures, les Ave Maria, et choses semblables, car pour ce qui est du Pater Noster, je n'y vois rien qu'un païen ne puisse dire aussi. C'est pourquoi nous faisons bien plus de cas de l'Ave Maria[1]. »

Effrayé par de tels abus, Leibniz implorait les Catholiques. Avec Bossuet il négligeait d'ordinaire ces brûlantes questions. Mais, frappé sans doute de la candeur qu'elle insinuait en de fâcheuses pratiques, il découvrait ses angoisses à Mme de Brinon : « Combien de gens n'y a-t-il pas dans vos églises... », lui écrivait-il, « qui tournent tout leur amour vers la Sainte Vierge, ou quelque autre saint, sans en avoir pour Dieu, qu'ils devraient pourtant aimer sur toutes choses? N'est-il pas surprenant que l'esprit soit plus occupé de l'honneur d'une créature que de Dieu même? Le rosaire et les prières publiques et les chansons le marquent assez. Ne faudrait-il pas mettre une différence presque infinie entre le Créateur et la créature, dans... l'honneur qu'on rend à l'un et à l'autre, sur-

1. *Revue de Métaphys.*, Dialogue cité, numéro cité, p. 26.

tout dans le culte public ; de sorte que les créatures n'y devraient presque point paraître qu'indirectement et comme en passant[1] ? »

Cette fausse adoration réagit sur le culte de Dieu même, par exemple sur le mode d'adoration eucharistique de certains Catholiques. Peu importe si par l'Eucharistie s'offre ou non le corps de Jésus. De toute façon, l'adoration doit se terminer en Jésus-Christ[2] ; et même Dieu ne doit pas être adoré « en tant qu'il a pris la nature humaine, mais plutôt à l'égard de l'essence divine, qui est seule toute parfaite[3] ». En tout cas, Jésus-Christ ne serait adorable que d'un point de vue métaphysique, puisque en l'Incarnation est contenu le complément suprême de Dieu[4]. Sans doute les Catholiques véritables enseignent, qu'il faut prolonger l'adoration à Dieu même. Mais, quand ils autorisent des dévotions toutes sensibles, ils diminuent l'adoration « en esprit et en vérité », qui seule conduit à Dieu. Ne vont-ils pas jusqu'à favoriser l'adoration personnelle de l'Esprit Saint ? Nul doute que le culte des Saints n'ait en toutes ces choses atteint et déformé le culte dû à Dieu. Quand on voit se multiplier les scapulaires, les rosaires, on conclut que le culte des Saints, non seulement favorise les superstitions, mais hâte l'athéisme, entretient en définitive le schisme, provoque le scandale des Infidèles et la perte de l'Orient.

Leibniz d'ailleurs ne rejette pas, avec la rigueur de certains

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, pp. 87-88. Lettre de Leibniz à Mme de Brinon, 18/28 février 1695.

2. *Inédits, Théologie*, vol. II, 4. Autogr. daté d'octobre 1677 « Demonstratio hostiam non esse adorandam » (*Titre ajouté*).

3. Rommel, éd. cit., t. Ier, p. 251 (1680).

4. *Inédits, Théologie*, vol. III, 4, f° 3, *de Persona Christi* : « Certe in eo mysterio videtur contineri complementum optimum Dei. » (V. plus loin sur le Christ pp. 473 et suiv.)

Protestants, la notion de Saint. Que des créatures glorieuses aient une connaissance des choses humaines, il n'y a rien là de métaphysiquement contradictoire. La « gloire » transposerait ce qui est ébauché dès cette vie. On objecte populairement que les Saints ne peuvent s'affranchir des limites spatiales et temporelles. Déjà pourtant, nos microscopes et télescopes nous offrent des perspectives inaccessibles à nos sens ordinaires. Mais avec ces instruments, plus on élargit le champ du tube, plus la force de l'instrument diminue. C'est parce que de tels instruments viennent en aide à nos yeux, bornés par les trois dimensions. Si notre esprit, au contraire, reçoit de Dieu une force analogue, mais non bornée par des dimensions, toute limite immobile et déterminée disparaît[1].

Quand même on en pourrait justifier la notion, il serait dangereux de prouver légitime le *culte* des Saints. Il n'y a évidemment pas de précepte qui nous permette de déclarer mauvaise l'invocation des Saints[2]. Mais, d'autre part, personne ne niera qu'un homme, qui toute sa vie a aimé Dieu et s'est élevé vers lui en négligeant de le prier par l'intermédiaire des Saints, ait en rien compromis son salut. La réciproque ne serait pas vraie.

Les plus récentes recherches historiques confirmeraient ici la théorie de Leibniz. Le culte des Saints dériva, en effet, par de progressifs enrichissements, des fêtes commémorant les anniversaires de martyrs[3]. Les fidèles se réunissaient alors

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 588. « Syst. Theologicum. »

2. Rommel, édit. cit., t. Ier, p. 362.

3. F. de Careil, t. Ier, p. 589 (Syst. Theolog.). — Nécessité de tirer les Vies des Saints des manuscrits anciens ; Cf. Rommel, t. Ier, p. 319 : cf. *Lettre inédite à Morell*, 10 décembre 1696. « J'ai lu avec plaisir et avec respect les précieux

devant les tombeaux des martyrs et communiaient dans une même pensée. Peu à peu on fut amené à demander des assistances spéciales[1]. Leibniz signale des « sodalités » qui se sont vantées d'une sorte de révélation originale, telle que leurs membres seraient à la mort spécialement assistés par la Vierge[2]? En même temps, se sont développés le culte des Patrons, le culte spécial de saint Joseph, les neuvaines de saint Antoine de Padoue ; bientôt s'est ébauchée la doctrine de la Conception immaculée de la Vierge, doctrine dont les Jésuites veulent aujourd'hui faire un dogme ; et en même temps ont été multipliés les scapulaires, les rosaires, et autres idolâtries authentiquement productrices de l'athéisme en ceux qui déclarent les récits des Apôtres et de Jésus tout aussi vains que ceux de saint François ou de saint Antoine[3].

De même Leibniz critique le culte spécial de la Vierge ; et l'histoire ultérieure de l'Église montrera que ses reproches étaient fondés. En premier lieu, les historiens modernes ont prouvé que la fête de la Vierge n'avait été solennisée qu'au VIIe siècle[4]. De plus, toute une mythologie matérielle s'est ajoutée à la seule donnée primitive, qui faisait de Marie la

lambeaux des actes des martyrs de la primitive Eglise. » F° 17. La vue de Leibniz sur l'origine du culte des Saints est historiquement exacte. Les fêtes de martyrs remontent au IIe siècle : Cf. Martyr de saint Polycarpe (155) célébré à Smyrne; à Rome, à partir du IIIe siècle seulement, d'après Mgr Duchesne, *Origines du Culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. Paris, 1889, in-8°, pp. 272-273.

1. *Inédits, Théologie*, vol. III, 7 *l. De cultu sanctorum.*

2. Id. *Ibid.* F. 2, verso.

3. *Inédits, Th.*, vol. III, 7 *l*, fragment précité, f° 2, verso. Cf. *Dialogue entre Poliandre et Théophile*, pp. 21-28, in *Rev. de Métaphys.*, janvier 1905. Cf. aussi Rommel, éd. cit., t. II, pp. 362-65.

4. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, op. cité, pp. 258-259 : La fête de la Vierge n'est solennisée officiellement qu'au VIIe siècle : Les fêtes actuelles de la Présentation, de l'Annonciation, de la Nativité et de la Dormition entrent également dans l'usage romain au VIIe siècle. Cf. pp. 260-262, sur les diverses origines de ces fêtes, et sur leurs sources byzantines.

mère du Sauveur. Une religion toute de force et de profondeur a de quoi effrayer les âmes encore imprégnées de paganisme. D'où toute une surérogation de croyances, déclarées d'ailleurs pleinement libres jusqu'au Concile du Vatican, lui-même encore bien éloigné, sans doute, des définitions qui seront quelque jour ajoutées. « La Vierge mère de Dieu[1] », expression médiocre, amena certains Catholiques à laisser dominer dans leur cœur le culte de Dieu par le culte de la Vierge. Culte qui, en vérité, considéré essentiellement, est adaptable à une dogmatique élevée ; et, si l'on se réfère au Troisième Évangile, qui est ici notre plus haute ressource, on ne voit justifiées aucune des superstitions ultérieures. Le texte de Luc est d'une admirable pureté : « Je vous salue, pleine de grâce, le Seigneur avec vous. Voilà que vous concevrez en votre sein et vous enfanterez un fils... Celui-ci sera grand et s'appellera le Fils du Très-Haut... L'Esprit Saint surviendra en vous, et la puissance du Très-Haut vous couvrira de son ombre : C'est pourquoi le Saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu[2]. » Laissons de côté tous les problèmes qui se posent autour de ce texte fondamental, relativement à la naissance miraculeuse ou naturelle de Jésus[3]. En fait, nous voyons une femme, qui a « trouvé

1. Cette expression fut définie par le Concile d'Ephèse (431), qui condamna le nestorianisme. Mais les arguments de Nestorius, liés à la théorie des deux natures de Jésus-Christ, sont sans rapport avec la thèse critique qu'on essaye d'esquisser ici

2. Cf. Luc, I, 28-35 : « ...χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ ... καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν... Οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται... Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι · διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ: » (Ed. Tischendorf, éd. cit., pp. 416-418./

3. Ces difficultés, d'ailleurs, ne sont nullement sensibles dans le texte de Luc, réfléchi en sa pureté première. Nulle mention n'y est faite d'une naissance contraire aux lois de la nature. Seul, le texte de Matthieu (I., 20-25) est formel à cet égard. Sur la question dans l'Evangile johannique, voir Loisy : *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1903, pp. 180-81 et *passim*.

grâce devant Dieu[1] », sur qui plane l'Esprit, et de qui naîtra le Fils de Dieu. Peu importe ici la question de la vérité ou de la fausseté d'un tel Mystère. Une attitude purement critique est concevable, même en face d'affirmations transcendantes. Or, il semble que l'interprétation la plus haute et la plus exacte de la Vierge mère du Sauveur soit celle que donnèrent les Jansénistes. Vierge toute de force et de mystère, presque effrayante en son unique privilège : « Sa grandeur est terrible[2] », écrivait Saint-Cyran ; conception non ignorée, d'ailleurs, de la tradition proprement catholique et en particulier médiévale. Les artistes traduisirent parfois cette « grandeur terrible » ; et les vitraux ou les sculptures nous en présenteraient de multiples exemples. Ainsi, en un des vitraux les plus accomplis du déambulatoire de la cathédrale de Chartres, émerge hors d'un bleu implacable la Vierge dominatrice et lointaine. Peut-être une telle méthode rigoureusement critique et impartiale, fondée uniquement sur les textes et sur les traditions authentiques, permettrait-elle de régénérer en leur pureté les pratiques multiples. Méthode qui s'inaugura à peine durant les dernières années du XIX[e] siècle et que ne put pressentir Leibniz. Du moins, il ne l'eût pas contredite, mais eût reconnu en elle le prolongement même de son effort.

Leibniz jugeait d'ailleurs que tous les abus cultuels sont facilement réparables. Déjà le Concile de Trente en a commencé la réforme. Le Pape devra éliminer du culte des Saints toutes les formules qui n'expriment pas clairement la diffé-

1. Luc. I, 30 : « Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ · εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. » (Même édit. p. 417).

2. Cité par Sainte-Beuve, *Port-Royal*, *op. cit.*, t. I[er], p. 353.

rence entre Dieu et le Saint[1]. Qu'une fausse humilité ne nous fasse pas négliger le culte dû à Dieu pour nous jeter dans l'invocation des Saints, accessible à nos médiocres efforts ! Il n'y a aucune proportion entre le fini et l'Infini ; cependant il vaudrait mieux abandonner tous les finis que donner à l'Infini les vices du fini. Dieu s'est dit notre force, notre espoir, hors desquels il n'y a point de salut ; aucune indignité ne résiste à une sincère pénitence : « Venez, ô vous qui êtes chargés, et je vous soulagerai[2]. » Peut-être Leibniz n'eût-il admis le culte des Saints qu'une fois transposé en une méditation de la Cité céleste ; nous nous élèverions ainsi vers Dieu par une progression infinie ; et la notion même de Saint se justifierait, puisqu'en elle on trouverait déjà l'annonce des monades angéliques. Combien inexact et lourd d'abus apparaîtrait alors le mot de « culte » !

Certains Catholiques eussent objecté, il est vrai, que jamais l'Église n'a supporté l'égalité du culte de Dieu et du culte des Saints, puisqu'« on met tout l'être d'un côté, et tout le néant de l'autre[3] ». Car enfin, s'écrie Bossuet, qu'est-ce qu'un Saint sur la terre, sinon un homme qui, « reconnaissant combien il est néant par lui-même, s'humilie aussi jusqu'au néant pour donner gloire à son auteur » ? Et qu'est-ce qu'un saint dans le ciel, sinon un être « qui se sent à peine lui-même, tant il est possédé de Dieu et abîmé dans sa gloire ?... On ne peut... s'arrêter en lui, parce qu'on le trouve tout hors de lui-même, et attaché par un amour immuable à la source de son être et de son bonheur[4] ». Dans le paganisme, rien n'était

1. *Inédits, Théologie*, vol. III, 7 *l*, f° 3, *De Cultu Sanctorum*.

2. F. de Careil, t. Ier, p. 595. Cf. Matth. XI, 28.

3. Bossuet, *Du culte qui est dû à Dieu*. Ed. Guillaume, éd. cit., t. III, p. 80.

4. Id., *Ibid.*

tiré du néant ; « tout ce qui était avait de soi-même le fond de son être aussi bien que Dieu. » De là sortit l'idolâtrie[1].

Doctrine profonde assurément, mais qui ne dément pas que le culte des Saints soit, dans sa réalisation, l'adoration païenne transposée. Bien des pratiques se justifieraient philosophiquement, dont le peuple pourtant ne peut s'accommoder sans dommage. Leibniz ne jugeait pas théoriquement l'Église romaine. Il avait *vu ;* de là, son intelligence de l'essence catholique ; de là aussi ses invincibles répugnances. Il avait été trop immédiatement témoin des abus pour se rallier sans angoisse. Il désire sans cesse l'union ; mais il sait que ni lui ni aucun Protestant véritable ne pourra consentir à s'introduire en une Église non redressée. A Mme de Brinon il décrit l'obstacle primordial, celui qui atteint l'âme profonde : « J'appelle autoriser ce qu'on introduit publiquement dans les églises et dans les confréries. Ce n'est pas assez qu'on n'exige pas de nous de pratiquer ces choses ; c'est assez qu'on exige de nous d'entrer en communion avec ceux qui en usent ainsi, et d'exposer nos peuples et notre postérité à un mal aussi contagieux que le sont les abus dont ils ont été à peine affranchis après tant de travaux. L'union est exigée par la charité ; mais ici elle est défendue par la suprême loi, qui est celle de l'amour de Dieu, dont la gloire est intéressée dans ces consciences[2]. »

Aucune déclamation n'inspire ces lignes décisives : « Nos peuples et notre postérité. » — Leibniz parle au nom de tout

1. Bossuet, *Du culte qui est dû à Dieu.* Ed. Guillaume, éd. cit., t. III. p. 81.

2. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 518. Lettre de Leibniz à Mme de Brinon. 13/23 octobre 1693.

ce Nord de l'Europe, qui, il le répète sans cesse, se détacha héroïquement du Midi. Anéantira-t-on bénévolement la Réforme parce que le schisme est déplorable? Sauverait-on l'Église de cette manière? Assurément non. Négligera-t-on alors, par charité humaine, la charité divine qui est l'amour de Dieu? Les Protestants furent des redresseurs. Encore maintenant, ils empêchent les Catholiques d'oser librement. « Que serait-ce s'il n'y avait plus de Protestants[1]?... » Ne voit-on pas une différence presque infinie entre les peuples qui sont mi-catholiques, mi-protestants et ceux que n'effleura jamais la Réforme[2]? Les Italiens venus en Allemagne s'étonnent de voir des hommes disputer de religion. « ... La dévotion du peuple de votre Église est presque toute sensuelle; l'esprit et la vérité y sont comme comprimés. J'ai remarqué souvent, quand on parle chez vous du bon Dieu, que le vulgaire entend et adore un petit morceau blanc et rond qu'un prêtre porte; on y attache la plus grande dévotion. Jugez, Madame, jugez, je vous en conjure, si ces idées contiennent la souveraine substance, qui est seule adorable et qui veut toute notre âme[3]... » Les Catholiques nous objectent nos simplifications, qu'ils déclarent excessives. Mme de Brionon conjurait Leibniz de revenir à l'Église: « Nous sommes demeurés attachés au gros de l'arbre », disait-elle[4]. Parole bien imprudente. Car qu'est-ce que « ce gros de l'arbre », sinon Jésus-Christ? « ... Jugez si ceux dont les dévotions sont solides et vont à Dieu même n'y sont pas plus attachés que ceux qui se jettent dans des pratiques superstitieuses et don-

1. F. de Careil, t. II, p. 88. Lettre de Leibniz à Mme de Brinon, 18/28 février 1695.

2. Id., *Ibid.*

3. Id., t. II, pp. 88-89. Lettre précitée à Mme de Brinon.

4. Id., t. II, p. 25. Lettre de Mme de Brinon à Leibniz, 11 février 1694.

nent aux créatures ce qui n'appartient qu'à Dieu, qui se dit lui-même si jaloux de son honneur[1]. »

Leibniz traduisait ainsi la plus invincible exigence de son âme. Il reconnaissait les mérites des Catholiques. Les Italiens et les Espagnols jugent étrangement les Protestants, nous dit-il quelque part : « ... Ceux des Protestants qui n'ont pas assez pratiqué les Catholiques raisonnables n'en font pas un meilleur jugement. C'est que chacun considère seulement le mal véritable ou apparent qu'il remarque chez son adversaire, sans prendre garde au bien ; et cela principalement lorsqu'il ne connaît les gens que par le rapport de ceux qui empoisonnent ce qu'il y a de plus innocent. Il faut avouer cependant que, tandis que Messieurs les Catholiques ne témoignent pas une application sérieuse à réformer certains abus intolérables,... il ne faut pas s'étonner si des personnes bien intentionnées se roidissent contre eux... C'est surtout en matière du culte qu'il faudrait se rapprocher de l'ancienne Église et tout le reste s'accommoderait[2]. » « Les reproches ne sont pas contre l'Église mais contre les faiblesses humaines ; et l'on a souvent reconnu cette nécessité de la Réforme dans le chef et dans les membres quant à la pratique, car je ne parle pas ici des dogmes[3]. »

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 82. Lettre à Mme de Brinon, 18/28 février 1695.

2. Rommel, éd. cit., t. II, p. 315 (1691).

3. Lettre *inédite* à Mme de Brinon, 7/17 avril 1692, in *Théologie*, vol. XIX, fos 552-553 : Cf. quelques passages de cette belle lettre : « ... On ne demande pas la réforme de tous les abus, mais de quelques-uns des plus reconnus... ; il ne s'agit pas d'un particulier, mais des nations entières... Il n'est pas honteux à l'Église romaine d'exécuter ses propres ordres à la sollicitation ou occasion des Protestants ; au contraire, cela lui servira pour mieux exciter la tiédeur de quelques-uns de ses enfants... Il faut des grandes causes pour déterminer les hommes à prendre des grandes résolutions... Chacun croit de bonne foi d'être dans le bon chemin, et les Protestants appréhendent de trahir les intérêts de Dieu, aussi bien que les autres... Je crois

Ainsi s'éclairciraient les apparentes hésitations de Leibniz et ses prétendues incincérités. Toujours en effet il hésita, parce que toujours il fut obsédé par ces abus, qui lui interdisaient impérieusement toute union. Mme de Brinon croyait avoir trouvé l'argument décisif, quand elle le conjurait de ne songer un mois durant qu'à l'examen de la religion. « Mais qu'est-ce qu'un mois », lui répondait Leibniz, « au prix de tant d'années que j'y ai employées depuis l'âge de vingt-deux ans[1] ? » Comment ne pas entendre ici le cri véridique de l'homme qui perpétuellement agita en lui le problème religieux ?

volontiers ce que vous dites, Madame, de la grande édification avec laquelle des personnes pieuses assistent au culte divin selon votre rite. Mais vous pourrez vous assurer qu'il n'y a pas moins de dévotion chez les Protestants... Le Landgrave Ernest... reconnaît de bonne foi qu'il s'en faut de beaucoup que le culte divin se fasse en Italie, pour parler du général du peuple, avec cette dévotion qui se remarque chez les Protestants... Cette accusation contre les pasteurs des Protestants, comme s'ils trompaient leurs ouailles, est un peu forte. Des gens passionnés du parti protestant ont la même opinion des prêtres de l'Église romaine, et ils sont très portés à croire que leur religion n'est que politique et intérêt : tous ces soupçons sont très injustes... Croyez-moi qu'il y a beaucoup de personnes bien intentionnées, savantes, judicieuses parmi les Protestants, qui, après avoir lu l'histoire de ce qu'on appelle le papisme, ne peuvent assez s'étonner qu'une personne de bon sens et de bonne foi peut demeurer dans la communion romaine, et je les fâche souvent en combattant leur zèle trop emporté... Il y a des choses où les uns doivent apprendre des autres, et cette obligation est réciproque. Les préventions par lesquelles nous nous mettons infiniment au-dessus des autres à l'égard de Dieu et de la foi sont souvent l'effet d'une secrète vanité... J'ai cru que le grand respect que je vous dois ne me doit point empêcher de parler avec cette sincérité chrétienne qui nous est commandée... On demeure d'accord que tous les Chrétiens sont obligés de faire des efforts pour être dans l'union ecclésiastique, et particulièrement avec la métropole du christianisme qui est Rome. Mais il est vrai aussi que Rome peut... autoriser des Conciles qui ne sont point œcuméniques, et qu'en exigeant des gens ce qu'ils ne peuvent accorder, elle peut mettre obstacle à l'unité et se rendre coupable du schisme. Ainsi, un des plus grands services qu'on peut rendre à l'Église est celui de disposer les esprits à faire chacun de son côté tout ce qu'on peut pour lever le schisme malheureux... Vous savez, Madame, qu'il y a des personnes dans le monde qui sont comme l'âme des autres et qui tournent le genre humain à leur gré, lorsque l'élévation de leur esprit est égale à celle de leur puissance. Ces personnes sont très rares, mais lorsqu'il y en a, on se peut tout promettre de leur magnanimité. »

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 85. Lettre du 18/28 février 1695.

Que donc l'Église romaine change ses pratiques ! Sinon c'est elle qui fait le schisme. « Tout cela est sans réplique ; et je ne saurais m'empêcher de vous conjurer, Madame, d'y donner un peu d'attention ; car, quand vous nous abandonneriez, nous ne nous abandonnerons point[1]. » Voilà l'aveu suprême : Les Protestants sauveront l'Église. Leur charité est moins intéressée à la gloire d'une conversion !

Que répondre à ces appels précipités ? « ... Ce que vous me proposez de faire », avait déjà répliqué Mme de Brinon, « me tirerait de ma place et de mon devoir[2]. »

Quel dialogue fut jamais plus tragique ? Leibniz, réservé ou théoricien avec un Bossuet, découvre à une religieuse ses plus intimes croyances. Apôtre véritable, il ne discute pas seulement ; il entreprend une âme et la veut gagner à sa vérité. Il l'épouvante. Comment, se demande Mme de Brinon, peut-on « discourir toute la vie sur une chose qui ne peut plus se faire après la mort, et de laquelle dépend le salut[3] ? » Et si cette recherche était la condition du salut[4] ! Leibniz s'en expliquait clairement à Mme de Brinon : « ... Pour ce qui est de l'esprit philosophe dont votre ami vous a dit qu'on doit se défaire, c'est comme si quelqu'un disait qu'on doit se défaire de l'amour de la vérité : car la philosophie ne veut dire que cela. Il a peut-être entendu une philosophie de

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 92. Lettre de Leibniz à Mme Brinon, 18 avril 1695.

2. Lettre de Mme de Brinon à Leibniz, du 23 mars 1695, non intégralement publiée par F. de Careil. La phrase citée ici est donnée par F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 89.

3. F. de Careil, t. II, p. 97. Lettre de Mme de Brinon à Bossuet, 25 juin 1695.

4. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 414 : « On a raison... de dire que Dieu ne punit point celui qui examine s'il existe ou non ; au contraire, cet examen est louable quand il est bien conduit. »

secte, mais je suis très éloigné de cette manière de philosopher; car c'est proprement être dans une secte, quand on donne trop à l'autorité des hommes et à la cabale d'un certain parti[1]. »

L'esprit philosophique ainsi compris contraint Leibniz de réclamer la progressive destruction de tous les abus. Le jour, par exemple, où l'Église romaine lèvera ses plus injustifiés anathèmes, et luttera méthodiquement contre toutes les déformations de la croyance et du culte, la réunion sera obtenue virtuellement. La suppression des abus produit nécessairement la suppression du schisme, *puisque le schisme lui-même est un abus*. Telle serait peut-être la plus intime pensée de Leibniz en cette matière. « ... Puisqu'il y a un schisme depuis tant d'années », écrivait-il un jour, « *il faut le faire servir à lever les causes* qui l'ont fait naître[2] ».

Il semble qu'après toutes ces approximations on atteigne ainsi la source philosophique de l'effort leibnizien. La méthode est nettement naturaliste. Par l'approfondissement du réel, une nouvelle réalité, plus intérieure, surgit. Il faut se saisir de l'expérience, et la sonder jusqu'à la rompre. Le schisme nous doit servir à unir les Églises qu'il sépara. Il faut si franchement redresser l'abus de chaque secte et de chaque doctrine, et si fortement aussi en accentuer la vertu, qu'une nouvelle Église, issue pourtant de l'expérience toute seule, puisse soudain apparaître. Telle fut toujours l'essence de la

1. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 87. Lettre à Mme de Brinon, 18/28 février 1695. Cf. encore Lettre *inédite* au marquis de Monceaux, 8 octobre 1697 : « Le vulgaire s'imagine qu'en parlant contre les sectes, on parle contre la religion, et c'est tout le contraire. » F° 7.

2. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 517. Lettre de Leibniz à Mme de Brinon, 13/23 octobre 1693. Non souligné par Leibniz.

métaphysique leibnizienne : Les théories neuves produites par une méditation acharnée du réel. Nul doute que de même il ne s'agisse ici d'élaborer une Église nouvelle, riche pourtant de toute la force et de toute la vérité que recélaient les Églises anciennes. Travail mystérieux où les éléments se combinent plus qu'ils ne se mélangent, et réapparaissent fondus en une unité jusqu'alors inconnue. Travail redoutable peut-être. Mme de Brinon écrivait, par exemple : « Je vous dirai ce que je disais à feu M. Pellisson ; que je craignais que pour faire les Protestants Catholiques, l'on fît les Catholiques Protestants[1]... » Elle formulait ainsi le rêve même de Leibniz. Et il lui répondait hardiment : « Vous avez raison de dire que, de la manière dont nous nous y prenons, il semble que les Catholiques deviendraient aussi tous Protestants et que les Protestants deviendraient Catholiques. C'est ce que nous prétendions aussi. Il en viendra un mixte, s'il plaît à Dieu, qui aura tout ce que vous reconnaissez de bon en nous et tout ce que nous reconnaissons de bon en vous... *Il y a longtemps que j'ai dit que lorsqu'on aura fait tous les Protestants Catholiques, on trouvera que les Catholiques seront devenus Protestants*[2]. »

Jamais peut-être plus pleinement qu'en ces lignes Leibniz n'a traduit son rêve. On ne détruirait pas les doctrines originales. Ni le Catholicisme, ni le Protestantisme n'anéantiraient leur essence positive. Une Église nouvelle, forte de deux

1. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 505. Lettre de Mme de Brinon à Leibniz, 26 août 1693.

2. Id., t. Ier, p. 506. Lettre de Leibniz à Mme de Brinon, septembre 1693. Cf. Lettre *inédite* à Seckendorff, décembre 1691 : « Nec dubium est Lutheri beneficia etiam ad hostes viri manasse. Multa in melius pudore vel æmulatione mutarunt... *Fortasse ubi Reformator omnes Gallia expulerit, ipsa Gallia Reformata fiet non nomine sed re.* » Fo 97, verso (Non souligné par Leibniz.)

sectes aujourd'hui rivales, doit être plus riche de réalité, donc de perfection, que les Églises antérieurement séparées. Mais par suite, on ne conçoit pas comment une fusion serait possible, qui enrichirait l'une des Églises et appauvrirait la seconde. Une doctrine ne se peut mêler à une autre doctrine, *si quelque force supérieure ne les modifie toutes les deux.* Comment rendre des Protestants Catholiques, si l'Église romaine s'obstine à maintenir tous les abus que les Protestants ont haïs ? Et comment, de même, rendre les Catholiques Protestants, si tout l'organisme de l'Église est nié définitivement ? Mais si une Église nouvelle, fondée, selon le principe catholique, sur une tradition, désormais savamment critiquée, et, selon le principe protestant, sur l'analyse minutieuse des Écritures, est vivifiée par une loi d'amour où toutes les Églises s'accordent, aucune exigence essentielle du Catholicisme ou du Protestantisme n'est sacrifiée ; et cependant, ni les Catholiques ni les Protestants ne demeurent ce qu'ils étaient ; ils sont emportés les uns et les autres par une force neuve qui accomplira la vraie « Réforme ».

Ainsi se justifierait philosophiquement la double attitude de Leibniz, désireux tout ensemble de fortifier les Églises protestantes et de les réunir à l'Église romaine.

Il importait donc de créer définitivement la République protestante. Effort combattu çà et là par la propagande encore mal connue des Jésuites. Le P. Vota, confesseur du roi de Pologne, travaillait, tantôt à Moscou, tantôt à Varsovie, à l'union religieuse[1]. Leibniz connaissait certainement les

1. Cf. dans la collection déjà citée des *Publicationen aus den K. Preuszischen Staatsarchiven*, t. Ier, l'ouvrage de M. Max Lehmann : *Preussen, und die katholische Kirche seit* 1640, p. 368, Leipzig, 1878.

intrigues de ce Père Carlo Vota, avec lequel il correspondit dès 1698[1]. Vota avait entrepris une correspondance personnelle avec l'Électrice Sophie-Charlotte[2]. Finalement, il essayait de convertir l'Électeur de Brandebourg. Habilement il conseillait à Frédéric III de se soumettre au Pape; « son engagement à vous déclarer roi », ajoutait-il, « attirerait les puissances catholiques à suivre son exemple[3] ». Le Père Wolf, de son côté, agissait à Vienne. Plus tard, Vota obtiendra du roi de Prusse la charge d'inspecteur des cloîtres[4].

Leibniz, néanmoins, travaillait à effacer les divergences des sectes protestantes. Entre 1697 et 1701, on l'a vu, le rêve d'union protestante se configure pleinement chez lui. Il cherche à limiter les controverses. En fait, celles-ci se réduisent à trois problèmes : La personne du Christ, la Cène, le décret d'élection et de réprobation[5]. L'union doctrinale une fois élaborée, on pensera à l'unité rituelle; et le meilleur modèle sera le rituel anglican, que l'Église romaine elle-même approuve. Il faut préparer tout cela, soit par des écrits, soit par des correspondances, soit par des conversations; on ne peut guère songer encore à de véritables colloques de théologiens[6].

Sur la personne du Christ, la controverse est relative à la communication des idiomes. Les idiomes divins doivent

1. Cf. Correspondance *inédite* avec le R. P. Carlo Maur. Vota.

2. Lehmann, *Preussen und die katholische Kirche*, ouv. cit., p. 369.

3. Id. p. 370, note 3.

4. Id., p. 396. Des pièces d'archives indiqueraient que le P. Vota contribua à la conversion du duc Antoine-Ulrich : Cf. Lehmann, ouv. cit., p. 570, Pièces justificatives, nº 434.

5. *Inédits, Théologie,* vol. IX, 7, fº 355.

6. *Inédits, Théologie,* vol. VII, 5, fº 45. Original allemand, Wolfenbüttel, 14 mai 1705.

être attribués, non pas formellement, mais personnellement, à l'humanité du Christ [1]. Il n'y a pas deux omnipotences en Jésus-Christ : l'une, relative à sa nature humaine, l'autre, à sa nature divine ; c'est une seule omnipotence, qui lui est appropriée aussi intimement qu'il est possible, et grâce à laquelle il devient parfait, sans jamais pourtant être lui-même omnipotent. L'omnipotence et l'omniscience enveloppent si essentiellement l'immensité que celui qui serait omnipotent ne pourrait pas ne pas être en même temps immense [2]. Il faut par suite distinguer entre les attributs qui enveloppent l'immensité et ceux qui ne l'enveloppent point. Du premier genre seront l'omniprésence, l'omniscience, l'omnipotence ; du second genre, la force vivifiante, la toute-puissance « — ἡ παμβασιλεία, — » concédée dans le ciel et sur la terre ; forces dans le premier cas essentiellement divines, dans le second personnellement divines. En définitive, les Réformés et les Evangéliques s'accorderont sur ce théorème : « La nature humaine a l'omnipotence comme elle a la divinité ; et, de même que la nature humaine possède la divinité qui lui est donnée dans la personne du Christ, ainsi elle possède, également en cette même personne, l'omnipotence. Mais de même qu'on ne peut dire que la nature humaine est divine ou est Dieu, ainsi on ne doit pas dire que la nature humaine est omnipotente [3]. »

1. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, fº 7, Dresde, 19 octobre 1704 ; Cf. surtout, fº 60, 28 février 1708.

2. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, fº 60, fragm. original latin.

3. *Inédits, Théologie*, vol. IX, fº 385 : « Natura humana habet omnipotentiam, sicut habet divinitatem ; et quemadmodum habet natura humana divinitatem, sibi datam in persona Christi, ita habet in eadem et omnipotentiam ; sed quemadmodum non dici potest naturam humanam esse divinam, seu esse Deum, ita non dici debet naturam humanam esse omnipotentem. »

Tout aussi grave apparaît la controverse sur la Cène, d'où est sorti le schisme[1]. Les Réformés pensent que le corps et le sang de Jésus-Christ sont autant éloignés du pain et du vin que le ciel l'est de la terre. En fait, les Évangéliques et les Réformés ne sont pas si distants qu'ils le supposent. Que la Substance de Jésus-Chrit soit réellement unie à la nôtre, grâce à la Toute-Puissance divine; cela, plus que l'avènement de son corps dans le pain que les communiants reçoivent, importe aux Évangéliques[2]. Il s'agit d'une présence hyperphysique. En de nombreux passages, Calvin et les Réformés ont déclaré que la substance du corps et du sang nous est communiquée grâce à un mode hyperphysique[3]. Si nous savons extraire la valeur positive de la théologie calvinienne, nous conclurons que la manducation physique matérielle est absorbée et comme régénérée par la vertu hyperphysique du sacrement.

Reste enfin le problème du décret divin. Les Réformés conçoivent ce décret de Dieu comme absolu[4]. Les Évangéliques s'indignent qu'on l'ose prétendre nécessaire. De leur côté, les Réformés objectent que toute autre doctrine est semi-pélagienne, que Dieu est anthropomorphisé dès qu'on lui attribue des volontés conditionnelles; mais ces difficultés cesseront si l'on s'aperçoit que toutes les volontés sont conditionnelles dans l'esprit de Dieu, quoique absolues; elles sont

1. *Inédits, Théologie,* vol. IX, f° 356, orig. latin.

2. Lettre *inédite* à Spanheim, 20 février 1699.

3. Cf. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, f° 65 : « Loca nonnulla confessionum Reformatorum ipsiusque Calvini quæ indicant substantiam corporis et sanguinis Christi a nobis percipi in sacra Cœna hyperphysico quodam modo. » Cf. encore le très important passage de la *Théodicée*, Ire partie, par. 18, où Leibniz essaye de rapprocher les doctrines luthérienne et calvinienne (Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, pp. 60-61).

4. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, f° 32.

toujours proportionnelles à des vérités pratiques[1]. Ni l'élection, ni la réprobation ne sont arbitraires ; elles sont seulement irréductibles à toute prévision ou à tout calcul humains, et relèvent profondément de l'harmonie universelle[2], si bien que la vraie formule, capable d'unifier les points de vue des Réformés et des Évangéliques, substitue à la volonté d'élection ou de réprobation la volonté de *permettre* l'élection ou la réprobation à cause des plus grandes raisons de la sagesse et du bien[3].

Si ces trois schémas sont exacts, une union des sectes est concevable, et se pourra extérieurement figurer par une liturgie sensiblement empruntée à l'anglicanisme et au catholicisme romain[4].

L'union des sectes protestantes ne devait d'ailleurs pas rester toute théorique. Une expérience fut tentée au temple de Kœnigsberg le 10 juillet 1707[5]. Le ministre réformé prêcha sur l'Évangile et lut le formulaire de la Cène, selon l'usage de l'Église réformée ; la prière finie, le ministre évangélique s'approcha aussi de la Table : de ses mains, les communiants reçurent la coupe ; de celles du ministre réformé, le pain rompu. A la fin, le ministre évangélique rompit le pain pour son frère en Jésus-Christ et lui donna

1. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, f° 9 : « Jam vero decreta seu voluntates sunt veritatibus practicis proportionales. »

2. Id., *Ibid*, 9.

3. *Inédits, Théologie*, vol. IX, f° 134 : Voluntas « permittendi reprobationem, ob majores sapientiæ bonique rationes. »

4. Cf. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, f°s 60 et suiv., un fragment daté du 28 février 1708, où l'esquisse de cette liturgie se trouve tracée ; cf. encore *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, f° 45, original allemand, *sans titre*, daté de Wolfenbüttel, 14 mai 1705 ; Cf. aussi, Id., VII, 5, f° 13, orig. allemand.

5. *Inédits, Théologie*, vol. VII, 5, f° 108. Lettre non signée et copie datée du 25 juillet 1707.

aussi la coupe. Le dimanche 17 juillet, même cérémonie avec un sermon du ministre évangélique. Si de tels essais se renouvelaient, comment pourrait-on désespérer d'une fusion définitive de toutes les Églises protestantes? et ne sera-ce point peut-être par l'anglicanisme que cette fusion s'accomplira?

En 1710, paraît la Théodicée. Les archevêques anglicans l'admirent; la princesse de Galles écrit qu'elle y puise une religion nouvelle [1]. En 1715 et en 1716, Leibniz songe à poser le problème de l'union des Églises relativement à l'anglicanisme [2]. L'avènement de la maison de Hanovre en Angleterre renouvelle en lui l'espoir. Sans doute, le premier grand rêve des années 1697 à 1701 est bien atténué. L'unité anglo-hollandaise est compromise, la Suède est vaincue définitivement par la Russie. Tout cependant pourrait être sérieux, sans la versatilité du roi de Prusse. L'Électeur de Brunswick est devenu roi de la Grande-Bretagne, sans changer de religion ; et, de la sorte, la preuve est faite que l'Église anglicane et l'Église évangélique ne diffèrent que rituellement. Par l'intermédiaire du roi d'Angleterre et de l'archevêque de Cantorbery, la négociation commencée entre le Brandebourg et les théologiens de Brunswick peut être reprise [3]. « Pour moi », ajoutait Leibniz, « je serais ravi de voir encore quelques fruits de mes travaux passés [4]. » Mais les évêques, une fois de plus, restent indécis [5]. L'archevêque propose seulement que les différences de cérémonial soient abolies : Que signi-

1. Klopp, éd. cit., t. XI, p. 72. Cf. sur l'état d'esprit religieux en Angleterre à cette époque, Elie Halévy : *La naissance du méthodisme en Angleterre*, ap. *Revue de Paris*, 1er août et 15 août 1906.

2. Cf. dès le 18 septembre 1711, ce même rêve nettement formulé dans une lettre *inédite* à Ayerst.

3. Klopp, éd. cit., t. XI, pp. 85-90. Lettre à la princesse de Galles, 1716.

4. Id., t. XI, p. 89.

5. Id., t. XI, p. 90.

fierait une union formelle, quand sur des problèmes dogmatiques la scission demeure? « Jamais les conjonctures n'ont été plus favorables; et c'est péché de les négliger[1]. »

On les négligea pourtant ; et les conditions d'avènement de la dynastie hanovrienne en Angleterre rendent explicable un tel oubli.

* * *

Tous les projets de Leibniz furent-ils donc anéantis les uns après les autres? On a coutume de répondre qu'aucun résultat ne suivit de si longs et multiples efforts.

Il faut reconnaître, d'abord, qu'une critique précise de la question exigerait un minutieux dépouillement d'archives, une enquête juridique, province par province et ville par ville ; une lecture attentive et complète de tous les mémoires, de toutes les pièces de comptabilité qui nous sont parvenues. Une telle histoire est à peine soupçonnée ; et l'on s'est contenté d'approximations. La vraie histoire, dont les conclusions étreindraient vraiment le fait, s'esquisse dans nos désirs : elle n'est pas commencée.

Le récit, fixé par hasard sur une note manuscrite, de la cérémonie des 10 et 17 juillet 1707 au temple de Kœnigsberg, nous a montré ce que pourrait être cette histoire des résultats obtenus par Leibniz, si nous possédions de nombreuses pièces d'archives du même genre. Comment affirmer que nous ne les obtiendrons jamais? Toute généralisation sur la vanité de ces projets « philosophiques » et sur les causes, prétendues nécessaires, de leurs échecs, serait une amplification déclamatoire. Aucune conclusion précise n'est, pour l'instant, possible.

1. Klopp, éd. cit., t. XI, p. 101, 12 mai 1716.

Oublions cependant toute analyse et travaillons à faire revivre en nous-mêmes cet effort d'union religieuse. Comme pour l'effort d'expansion, essentiellement tout procède ici d'une vision concrète. Leibniz a réellement perçu la réalité religieuse ; et nulle reconstitution ne renouvellerait artificiellement cette pleine pénétration des choses. Il a saisi deux Europes : Une Europe du Nord, une Europe du Midi. Vrai ou faux, cet antagonisme est fondamental en sa pensée : Europe du Nord, protestante, régénératrice du Christianisme ; Europe du Midi, romanisée, en possession d'une autorité qu'il importe de reforger. Entre ces deux Europes, un pays mi-protestant, mi-catholique, transition réalisée par la nature : la France. A l'autre extrémité de l'Europe, la Russie, indécise encore, nordique assurément, et cependant distincte de la République du Nord qu'il s'agit d'unifier. Vivante transition, elle aussi, elle menace et accable la nation protestante de qui le Protestantisme avait espéré son salut. Telle est la décisive et constante intuition.

Peu à peu elle se transfigure à mesure que Leibniz la précise. Il s'acharne à n'en supprimer nulle portion viable. Il sait l'Empire presque mort ; pourtant ne pourrait-il, grâce à la Cour de Vienne, atteindre Rome ? Des négociations très complexes et très obscures le montrent en rapports constants avec la Cour de Vienne, et impatient d'y faire quelque voyage secret. Mais les efforts d'union avec l'Église romaine peuvent échouer. Ne convient-il pas alors de fortifier et d'unifier les Églises protestantes ? L'abus le plus criant étant l'anathème mutuel, il faut travailler à rapprocher d'abord les sectes les plus voisines. Voici les Réformés et les Évangéliques : Après qu'ils se furent, au temps de Calvin et de Luther, anathémathisés les uns les autres, on vit les animo-

sités décroître, au moins entre les esprits éclairés. De plus, les cours de Berlin et de Hanovre ont intérêt à se rapprocher. L'Angleterre et les Provinces Unies sont soumises à un même roi protestant. Un héros protestant dirige la Suède. Vaincra-t-elle ?

Comment s'étonner que se mêle à l'effort « irénique » de Leibniz un nombre sans cesse croissant de mobiles diplomatiques ? La question est dénuée de sens, puisque l'union ne se peut réaliser que par les œuvres des grands politiques. Guillaume d'Orange, Charles XII, Frédéric I[er] sauront-ils être les souverains protestants ? Tout l'avenir est fondé sur leur destin.

Ils ne surent pas être ces souverains. Leibniz se plaignait un jour à la princesse de Galles de la légèreté politique du roi de Prusse, qui eût voulu voir l'affaire immédiatement conclue. En Charles XII il crut à peine quelques années. Il pressentait la supériorité de Pierre le Grand, et le voulait, dès lors, associer à l'œuvre nouvelle. Des textes indéniables nous montrent un projet d'union des Églises que dirige en Russie le prince Kourakine et auquel Leibniz est mêlé, probablement depuis 1707 [1]. D'autre part, Leibniz a montré les droits du Hanovre à la couronne d'Angleterre. Plus que jamais le Protestantisme doit être fortifié ; plus que jamais aussi, il doit être uni. Fusion des Évangéliques et des Réformés dans l'unité nouvelle de l'Église anglicane, — elle-même de plus en plus adaptable à une Église romaine transfigurée.

Tel est le plan que Leibniz construit sans cesse sur la réalité historique intégralement transpercée. « L'Église Uni-

1. Cf. I[re] partie, ch. III.

verselle » qu'il édifiait sur la loi d'amour ne fut jamais objectivée. Elle vécut en lui ; il l'inséra idéalement en des Églises grossièrement séparées, qu'il combina sans relâche, retenant d'elles toutes ce qui mériterait de vivre en l'Église nouvelle. Comment une pareille œuvre eût-elle pu être réalisable, au XVIIe siècle ? Le sera-t-elle davantage en aucun temps ? La question même a-t-elle un sens ? Cette œuvre *fut* réalisée. Elle fut vraie pour celui qui la conçut. Et l'effort de Leibniz ne sera pas plus perdu pour ceux qui le méditeront et le recréeront en eux-mêmes que n'apparaît stérile à l'homme qui la réincarne en soi toute la pensée de ceux qui écrivirent comme si l'univers était convertible en esprit.

CONCLUSION

LA GLOIRE DE DIEU

LA GLOIRE DE DIEU[1]

Toute vie séparée est réductible à la mort. Tout effort isolé ne produit qu'un résultat matériel, incapable de se dépasser soi-même. Que signifieraient toutes les luttes pour dilater nos forces et pour unifier nos croyances, si finalement l'univers

1. Sources. — Les sources seront successivement indiquées. Mais, comme une étude sur la « gloire de Dieu » soulève la question même du leibnizianisme essentiel, et comme cette interprétation est aujourd'hui contradictoirement formulée, il importe de citer les ouvrages grâce auxquels le « problème Leibniz » s'est successivement posé : Cf. d'abord les trois études célèbres de : Ed. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München, 2e édit., 1875; Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, *Leibniz*, déjà citée, Heidelberg, 4e édit., 1902; Emile Boutroux, *Notice sur la vie et la philosophie de Leibnitz* (Introduction à une édition de la « Monadologie », 133 pages in-12), Paris, 1881; *Introduction à l'étude des Nouveaux Essais; Formation et développement de la doctrine de Leibnitz sur la connaissance.* (En tête d'une édition de l'Avant-Propos et du premier livre des *Nouveaux Essais*, pp. 31-98), Paris, 1886 : deux introductions qui sont deux des plus belles expositions que l'on puisse lire du leibnizianisme.

Aucun de ces ouvrages ne séparait en Leibniz l'effort métaphysique et l'effort religieux. Or, en ces dernières années, le problème a été violemment modifié. Une thèse logique fut soutenue avec force dans les livres remarquables de B. Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900, et Louis Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, 1901, ouv. cit.. Cf. enfin, Cassirer, *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, op. cit, ouvrage qui contient une étude approfondie de la substance dans la philosophie de Leibniz.

L'interprétation du leibnizianisme n'est donc pas du domaine des choses mortes. La question se pose aujourd'hui d'une manière décisive, et, quand l'édition définitive sera entreprise, les réponses pourront se préciser de plus en plus. Dès maintenant, peu de problèmes sont plus vivants, et d'une importance plus générale. Il était donc nécessaire d'indiquer ici dans quels livres de premier ordre on en pourra recueillir les diverses solutions.

ne s'ordonnait grâce à elles? Que nous soyons liés réellement à cet univers et que notre plus infime action se puisse configurer à lui; telle est peut-être en Leibniz la croyance la plus profonde. Si vraiment nous aimons Dieu, cet amour vivra en nous comme une force infiniment convertible. Toute prière qui demeurerait enserrée dans notre rêve intérieur témoignerait que nous ignorâmes cette puissance de renouvellement. L'expansion et l'union religieuses ne prouvent pas seulement l'amour de Dieu; elles l'extériorisent et l'intériorisent tout ensemble. Si l'essence de l'amour réside vraiment en une fusion progressive avec l'objet aimé, toute expansion, toute union, toute compénétration manifesteront cet amour. Connaître adéquatement, aimer jusqu'à se perdre; à la limite c'est même chose.

Tout ce que « l'exposition » disjoint arbitrairement pour le conformer ensuite à un ordre de succession doit maintenant s'unifier par l'intuition : Conquête de l'Égypte, Missions vers l'Orient, Organisation des États, Union des sectes rivales ; si un homme tel que Leibniz crut en ces œuvres et y voulut faire croire d'autres hommes, c'est parce que l'amour de Dieu vécut en lui comme il ne vit en nul autre, et surgit de sources métaphysiques insoupçonnées. « Fulgurations » dont quelque chose peut-être est pour nous encore saisissable.

*
* *

Le vrai amour de Dieu ne se développe pas en nous ainsi qu'un sentiment privilégié, dont rien d'humain ne peut donner l'imitation. Un homme aime un autre homme : s'il s'efforce de réaliser toujours plus pleinement l'inclination de son être vers l'être d'autrui, jusqu'à trouver son bonheur dans le bon-

heur de cet être, il sort de soi, il s'extériorise, il fait vraiment don de sa personnalité en la recouvrant dans la substance de l'être aimé. Il le veut heureux, quand il ne lui en arriverait rien que le plaisir de le voir heureux[1]. Deux êtres peuvent ainsi l'un dans l'autre s'agrandir le cœur; et « rien plus que l'homme n'est utile à l'homme[2] ».

Nous ne sommes donc pas unis les uns aux autres par des liens purement extérieurs. Nous faisons partie d'autrui : sa joie est la nôtre[3]. De cette joie, il est vrai, nous extrayons notre « bien ». Et sans ce « bien », nous ne pourrions vivre. Car le bonheur d'autrui devient le fond de notre être. L'homme ne saurait aller plus loin.

Mon bonheur ainsi ne provient plus de mon être égoïste : il m'est renvoyé, accru de tout le bonheur d'autrui. Comment supprimerais-je ce bonheur lui-même ? Je puis supprimer en moi l'intérêt ; je ne supprimerai pas le bien. Le bien est une fin, non un moyen. Je puis détruire tous les « moyens » ; comment détruirais-je les « fins[4] » ?

Les Quiétistes n'ont donc pas entrevu le « pur amour ». L'être qui aime Dieu, affirment-ils avec Fénelon, ne lui demande rien; et il cherche dans la récompense l'ordre et non l'intérêt. L'âme, vibrant du « pur amour », continue d'aimer Dieu, même si elle ne le doit jamais posséder. Je sup-

1. Klopp, éd. cit., t. VIII, p. 56 (1697).

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 62 : « Nihil autem homini homine est utilius. » Phrase citée plus haut, Ire partie, ch. Ier, p. 43.

3. Id., t. Ier, p. 357. Lettre à Malebranche (1699) : « ... La félicité d'autrui entre dans la nôtre. »

4. Id., t. Ier, p. 358. Lettre à Malebranche, précitée : « ... Cette définition sert à résoudre un problème difficile, savoir : Comment l'amour peut être désintéressé, quoiqu'on ne fasse jamais rien que porté par son propre bien. *C'est que notre bien est de l'essence de l'amour, mais non pas notre intérêt... Il appartient à la fin et non pas aux moyens.* » (Non souligné par Leibniz.)

pose qu'au moment de mourir j'aie l'intuition d'un anéantissement éternel. Que ferai-je en cet instant? Me dispenserai-je d'aimer Dieu parce qu'il n'est plus béatifiant pour moi? Cesserai-je de l'aimer alors que je vais le perdre pour jamais? « Je suis obligé, en expirant, d'aimer » Dieu « de toutes mes forces. Si j'y manque, je suis... une créature dénaturée[1] ». En effet, à notre bonheur Dieu ne préfère-t-il pas sa gloire?

Déjà Bossuet répondait que faire notre bonheur est la volonté même de Dieu : vouloir notre salut, c'est donc vouloir ce que Dieu veut[2]. Les Quiétistes parlent d'union avec Dieu et non plus seulement avec Jésus. Ils s'efforcent d'atteindre l'essence. Mais ainsi peut-être ils détruisent la foi. Ils détruisent de même l'espérance en réprouvant la prière. Or la prière résume le christianisme : Le royaume de Dieu *arrive pour ceux qui aiment*. Voilà ce que signifie la parole : « Votre règne arrive. » Qu'est cette prière, d'ailleurs, sinon à chaque moment un exercice actuel de cette « Trinité créée » : la Foi, l'Espérance et la Charité[3] ?

1. Fénelon. *Œuvres*, édit. du séminaire de Saint-Sulpice, Lyon et Paris. 1843, t. II, pp. 772-3.

Sur le Quiétisme lui-même, on trouvera de profondes indications dans Schopenhauer : *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livre IV, paragr. 68, et supplément au IVe livre. Cf., pour les documents, Crouslé : *Fénelon et Bossuet*, 1894, 2 vol. in-8°. Parmi les études récentes. Cf. surtout Brunetière, *Fénelon et Bossuet*, ap. *Et. critiques sur l'Hist. de la Litt. fr.*; Lanson : *Bossuet*, 1891, in-12, Rébelliau, *Bossuet*, 1900, in-12. — Des textes ont été découverts depuis l'apparition de la plupart de ces ouvrages. Cf. *Œuvre inédite de Bossuet : Deuxième instruction sur les états d'oraison*, publiée par M. l'abbé Lévesque, Paris, 1897, in-8°. Fénélon, *Réponse inédite à Bossuet*, Paris (Librairie internationale), 1901, in-12 (retrouvée au *British Museum*).

2. Bossuet, *Œuvres*, éd. Guillaume, t. V., p. 73. *Première instruct. sur les états d'oraison.*

3. Bossuet, *Deuxième instruction sur les états d'oraison*, éd. Lévesque, pp. 6 sqq. Cf. l'interprétation donnée par Luther dans son *Auslegung deutsch des Vater unser fuer die einfeltigen leyen* (1519) : « Darumb beten wyr nit also « Lieber vater, las uns kommen tzu deynem reich », also soltenn

Espérer, c'est vouloir recevoir Dieu. Et Dieu se donnera soi-même. Il ne suffit pas de dire avec les « nouveaux mystiques » : Dieu est parfait parce qu'il nous a créés; il faut s'écrier : « O Seigneur!... non seulement parfait en vous-même, mais vraiment nôtre[1] ! »

D'ailleurs, refuser de prier, refuser d'espérer, ce n'est pas seulement s'affranchir d'un effort : c'est bien désobéir à Dieu. Plus encore : c'est refuser Dieu. L'esprit est en nous comme en son Temple[2]. Dieu répète vraiment à chaque fidèle : « Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais. »

Ne déclarons donc pas que le salut doit être indifférent. Nous anéantirions l'espérance et aussi la charité. Le désir de la vie éternelle constitue vraiment notre perfection. Nous devons aimer Dieu, non seulement parce qu'il est parfait, mais parce qu'il s'est approché de nous, en nous créant, en nous rachetant, en nous communiquant sa béatitude.

Le conflit demeure aigu. Ni les Quiétistes, ni leurs adversaires n'ont su préciser la nature de l'amour. Une fusion avec l'objet aimé; un abandon du règne des « moyens », pour ne plus tendre que vers le règne des « fins »; un effort perpétuel pour se transporter soi-même hors de soi-même ; l'amour vrai vibre ainsi en nous. L'amour de Dieu, par suite, épanouit seulement et transfigure l'amour humain : J'aime alors « sur toutes

wyr darnach lauffenn, sunder « dein reich komme tzu uns ». Dan Gottis gnaden und seyn reich mit allen tugenden mus tzu unns kommen, sollen wir es uberkommen, wyr mugenn nymmer meher tzu ym kummen, Gleych wye Christus tzu unns vom hymel auff dye erden kommen ist unnd nith wir von der erden tzu ym gestigen seindt yn den hymmel. » [Cf. *D. Martin Luther's Werke, Kritische Gesammtausgabe*, t. II, p. 98, Weimar, 1884, in-8°. Edition en cours de publication.]

1. *Deuxième instruction*, op. cit., éd. Lévesque, pp. 87-88.

2. *Première instruction*, op. cit., éd. Guillaume, t. V, p. 66.

choses. » Je puis trouver nuls tous les autres plaisirs, pourvu que j'aie la joie de me transporter, selon mes forces, au centre de la félicité divine[1]. Je ne supprime donc pas mon propre bien, comme le voudraient les Quiétistes, puisque ce bien lui-même est extrait de mon amour. Je puis aimer Dieu et jouir de mon amour, même si je souffre, même si je suis à jamais dénué de tout autre plaisir. Mais comment pourrais-je supposer que je continuerai d'aimer Dieu, même si je suis à jamais privé de lui[2]? « Si quelqu'un faisait cette supposition comme véritable, il serait dans l'erreur, et il ferait voir qu'il ne connaît pas assez la bonté de Dieu, et par conséquent qu'il ne l'aime pas encore assez[3]. »

Si l'amour humain ou divin réalise ce miracle que le bien d'un être soit extrait du bien d'un autre être, il se transforme en une puissance d'universalité. J'arrive à Dieu en portant à l'absolu un effort déjà ébranlé en moi par tous les mobiles naturels. Puiser l'amour en une jouissance qu'excitent le bonheur et la perfection d'autrui, ou confondre son être propre avec la destinée de l'univers; — à la limite, c'est même chose.

Enrichissement graduel de la notion d'amour, qui nous fait sympathiser d'abord avec un nombre croissant d'êtres, puis nous insérer dans la destinée même du monde, jusqu'à nous vouer, avec la même foi que pour les œuvres personnelles, à la conquête d'une terre nouvelle, à l'expansion et à

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 547. Cf. aussi *Inédits, Philosophie*, vol. III, 1 d, Billet de Leibniz à Molanus.

2. Leibniz connaissait mal sans doute cette doctrine de Fénelon. — Il a d'ailleurs souvent déclaré que la pensée de Fénelon s'harmoniserait sans difficulté à la vraie théorie de l'amour. (Cf. *Lettre à Le Thorel*, 13 avril 1699.)

3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, t. VII, p. 547. Cf. encore Lettre *inédite* à Morell 29 septembre 1698 : « Ceux qui croient qu'une âme qui aime Dieu peut être damnée ont une fausse idée du Ciel et de l'Enfer. »

l'organisation religieuses. Tel serait le « Bien général ».

Métaphysiquement ce « Bien général » s'offre à nous comme le Bien *universel*. Dieu est lui-même le « Bien » de toutes les créatures. Il faut donc que nous tendions notre effort jusqu'à lui, par la « générosité ». Vertu créatrice en nos âmes d'actes dignes de notre « genre », qui est le genre de Dieu[1].

Le « Bien général » est ainsi métaphysique par essence. Par là, il se sépare rigoureusement par avance des divers et médiocres utilitarismes et des déclamatoires « religions de l'humanité ».

En effet, réaliser le « Bien général » c'est rendre les hommes plus parfaits et plus heureux. Mais d'où leur peuvent venir cette perfection et ce bonheur? Uniquement de la connaissance de Dieu[2]. Moment décisif de la dialectique leibnizienne : L'action s'échappe directement de la connaissance; mais la connaissance nous conduit elle-même à saisir un Dieu qui agit, et qui est le Bien général.

Suivons d'abord la marche progressive : nous n'atteindrons jamais Dieu par la quiétude et l'extase. La véritable « quiétude », qu'on trouve dans la Sainte Écriture, dans les Pères et dans la Raison, nous invite à nous détourner des plaisirs des sens, « afin de mieux écouter la voix de Dieu, c'est-à-dire la lumière intérieure des vérités éternelles[3]. »

« Lumière essentielle qui est la Parole éternelle de Dieu[4]. »

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, t. VII, p. 105. Fragment sur la générosité, sans titre de Leibniz.

2. Cf. Lettres *inédites* à Morell, et notamment celle du 10 décembre 1696.

3. Rommel, éd. cit., t. II, p. 132, (1668).

4. Guhrauer, *Leibnitz's deutsche Schriften*, Berlin, 1838-40, t. Ier, p. 410 *Von der wahren theologia mystica* : « Das wesentliche Licht ist das ewige Wort Gottes. »

Éveillons-la par la lecture des livres sacrés et l'étude de la nature[1]. Rien de plus éloigné de cette inaction déraisonnable enseignée par les Quiétistes. Jamais une substance ne cesse d'agir. Que l'esprit s'unifie soi-même et se subordonne les sens : « c'est là le silence et le repos que les Sages Mystiques demandent[2] ».

Un Molinos voudrait nous convaincre que la « contemplation » mystique est irréductible à une méditation intellectuelle, à un effort pour connaître Dieu. Peut-être en effet la simple « oraison » n'implique-t-elle pas toujours l'effort intellectuel. Mais comment une *suprême* contemplation ne serait-elle pas le résultat d'une véritable méditation, qui se termine à la vue des beautés et perfections de Dieu ? Si telle fut sa doctrine secrète, Leibniz s'opposait aux Quiétistes. Pourtant, le 29 septembre 1698, dans une lettre à Morell, il écrit ces lignes : « Le dernier livre de M. de Cambrai a fait revenir bien des gens qui le condamnaient auparavant[3]. » Or, ce livre est sans doute *l'Explication des Maximes des Saints sur la Vie Intérieure*.

Fénelon affirme cependant, dès l'avertissement de son œuvre : « On ne passe insensiblement de la méditation, où l'on fait des actes méthodiques et discursifs, à la contemplation, dont les actes sont simples et directs, qu'à mesure qu'on passe de l'amour intéressé au désintéressé[4]. » Plus loin, il marque clairement la différence radicale de la méditation et de la

1. Guhrauer, *Leibniz's deutsche Schriften*, éd. cit., t. Ier, p. 410 : « Unter den aüszerlichen Lehrern sind zwei die das innerliche Licht.... erwecken : Das Buch der heiligen Schrift, und die Erfahrung der Natur. »

2. Rommel, éd. cit., t. II, p. 132. Cf. aussi *Inédits. Phil.*, III, 1 d.

3. Lettre *inédite* à Morell, 29 septembre 1698.

4. Fénelon, *Explication des Maximes des Saints sur la Vie intérieure. Avertissement.*

contemplation. « La méditation », dit-il, « consiste dans des actes discursifs, qui sont faciles à distinguer les uns des autres, parce qu'ils sont excités par une espèce de secousse marquée, parce qu'ils sont variés par la diversité des objets auxquels ils s'appliquent, parce qu'ils tirent une conviction sur une vérité de la conviction d'une autre vérité déjà connue... *Cette composition d'actes discursifs et réfléchis est propre à l'exercice de l'amour intéressé*... La méditation discursive est l'exercice convenable à cet amour mélangé d'intérêt... Au contraire, la contemplation est, selon les théologiens les plus célèbres,... l'exercice de l'amour parfait. Elle consiste dans des actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes qu'ils n'ont rien de marqué par où l'âme puisse les distinguer... Elle est nommée un regard simple et amoureux, pour la distinguer de la méditation, qui est pleine d'actes méthodiques et discursifs [1]. » L'âme contemple l'Être au delà de toutes les images sensibles [2]. Elle est « passive », en ce qu'elle supprime toute activité désordonnée, toute inquiétude [3]. Alors survient l'union essentielle et immédiate, qui est l'habitude du pur amour, mais qui n'est jamais « ni fixe, ni invariable, ni inadmissible [4] ».

Comment déterminer ce que Leibniz pensait exactement d'une telle doctrine ? Il nous dit lui-même n'avoir lu « que peu de pièces » du « procès [5] ». Peut-être ne connaissait-il pas

1. Fénelon, *Maximes des Saints sur la Vie intérieure*, loc. cit., art. XXI. *Vrai*.

2. Id., Art. XXVII. *Vrai*.

3. Id., Art. XXX. *Vrai*. — La notion d' « état passif » est, dans la doctrine de Fénelon, fort différente de la description banale ordinairement donnée par les critiques du Quiétisme.

4. Id., *Conclusion de tous ces articles*.

5. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, p. 584. Lettre à l'abbé Nicaise, 23 décembre 1698.

personnellement les *Maximes des Saints*, et, quand il réprouvait le Quiétisme, songeait-il plutôt à Molinos et aux Mystiques allemands comme Weigelius et Silésius. Ainsi s'expliquerait que dans le Quiétisme il ait vu un panthéisme déguisé, même un athéisme subtil, combinaison de la doctrine kabbalistique et de l'averroïsme[1]. Or partout il distingue très nettement de cette Mystique le quiétisme de Fénelon, et il pense que le dessein de Fénelon « a été d'élever les âmes au véritable amour de Dieu et à cette tranquillité qui en accompagne la jouissance, en détournant en même temps des illusions d'une fausse quiétude[2]. »

L'essence du quiétisme de Fénelon est révélée par cette affirmation qu'il peut y avoir des intuitions extra-rationnelles ou *contemplations*. Tout procédé discursif est nié. La *méditation* est une pensée inférieure.

Pour critiquer une telle doctrine, il faudrait savoir ce que Fénelon et les Quiétistes entendent par « méditation ». On ne devrait pas oublier qu'il s'agit de mystiques, qui réprouvent avant tout les oraisons ordinaires. La méditation ne serait-elle pas surtout, pour les Quiétistes, la *prière* discursive ? Convaincu de la séparation rigoureuse de la pensée scientifique et de la pensée religieuse, un Fénelon ne discerne point qu'elles se pourraient pénétrer l'une l'autre,

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 530, t. II, p. 578, et Lettre *inédite* à Morell, 1er octobre 1697. Leibniz était d'ailleurs certainement nourri de littérature mystique. Il connaissait Jacob Boehme, Ruysbroeck, Jean de la Croix, Tauler, Weigelius, Silésius, — et, d'autre part, sainte Thérèse et sainte Angèle de Foligno. — [Cf. Correspondance *inédite* avec Morell ; Rommel, éd. cit., t. II, p. 132. Sur sainte Thérèse, v. plus loin]. Une étude intégrale sur Leibniz montrerait sans doute qu'il doit être replacé dans la tradition germanique du Moyen-Age et de la Réforme beaucoup plus que dans la tradition cartésienne.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, p. 579. Quand Leibniz critique la doctrine de l'inadmissibilité, il est d'accord avec Fénelon.

si l'idée de méditation se transformait pleinement en nous.

Or, pour Leibniz, la contemplation ne s'oppose point à la méditation, mais la parachève. La contemplation des mystiques, affirme-t-il, « ne saurait être autre chose qu'un regard bien clair de l'Être infiniment parfait[1] ». Et la pensée qui s'élève vers Dieu est méditative et contemplative à la fois.

Irréductiblement ennemis par la méthode, Leibniz et les Mystiques se rencontrent donc finalement. Fénelon décrivait comme état terminal de toute la progression mystique la « transformation » et l' « union essentielle[2]. » Or, Leibniz a sans nul doute cru en cette « union essentielle ». Mais un effort pour la retrouver par delà toutes les discontinuités superficielles peut seul nous la rendre sensible. Cette union *est*; il la faut dégager. Comment y parvenir, sinon par la pensée discursive si mal définie? Bref il s'agit d'une piété totalement neuve, qu'il importerait de décrire.

Si nous scrutons ardemment la nature, nous nous approchons de Dieu. Toute loi nouvelle, imposée par l'esprit à la nature, deviendra le motif d'une piété plus haute. Les découvertes devraient être faites selon un principe de piété[3]. En

1. Rommel, éd. cit., t. II, p. 134 (1688).

2. Fénelon, *Maximes des Saints, passim*, et *Conclusion de tous ces articles.*

3. Cf. Klopp, éd. cit., t. VIII, p. 134. — Je voudrais qu'on fît les découvertes « par un principe de piété, laquelle serait le fruit d'une science bien entendue, bien loin d'y être contraire... » Cf. *Inédits*, *Théologie*, vol. V, 3 a, f°s 5 et 6, « Extrait du Journal Anglais de William Penn », où Leibniz, après avoir parlé du mysticisme décrit dans ce voyage, ajoute : « Je ne désapprouverais pas ces manières propres à faire valoir les bonnes choses, si je les trouvais jointes à une doctrine claire et lumineuse, comme étaient celles de Jésus-Christ et des Apôtres... Les idées que Jésus-Christ nous donne de Dieu sont grandes, mais en même temps elles sont claires... Maintenant que la Providence a enrichi notre siècle par tant de nouvelles lumières, qui résultent des découvertes merveilleuses qu'on a faites dans la nature..., on en devrait profiter en les appliquant aux idées que Jésus-

effet, on ne peut aimer un être qu'on ne connaît pas, ou qu'on n'aspire pas à connaître. Il faut analyser les corps de l'univers, d'abord « pour y trouver les merveilles de la sagesse divine, » ensuite « pour reconnaître en quoi ils peuvent servir à notre conservation et même à notre plus grande perfection[1] ». Programme indéfiniment extensible dont Leibniz ne voyait pas lui-même toutes les transformations possibles : Étude descriptive de la nature; utilisation mécanique, puis appropriation des corps; Leibniz saisissait en ces disciplines de la « physique » et de la médecine des forces capables de maîtriser l'Infini naturel.

Car bien vaine et superficielle demeurerait notre science, si, à jamais théorique, elle contemplait sans les capter les forces naturelles. Deux sciences apparaissent à Leibniz comme particulièrement capables de condenser en une appropriation humaine la dispersion totale. Ce sont la théologie et la médecine. « Car de même que la théologie est le plus haut point de la connaissance des choses qui regardent l'esprit, et qu'elle renferme en quelque façon la bonne morale et la bonne politique, on peut dire que la médecine aussi est le plus haut point et comme le fruit principal des connaissances des

Christ nous donne de Dieu. Car rien ne nous saurait mieux marquer les perfections divines que les beautés admirables qui se trouvent dans ses ouvrages... Plus on connaît la nature et les vérités solides des sciences réelles,... plus on est capable d'aimer Dieu véritablement... Jésus-Christ ayant jeté les fondements de l'amour de Dieu, par les seules connaissances communes à tous les hommes, il est à nous de fortifier de jour en jour ces grandes idées par les nouvelles lumières naturelles que Dieu nous a données pour cela, et dont la grâce se sert selon les dispositions d'un chacun... Il est vrai que la religion et la piété ne dépend point des sciences profondes, parce qu'elle doit être à la portée des plus simples. Mais ceux à qui Dieu a donné le temps et les moyens de le mieux connaître, et par conséquent de l'aimer d'un amour plus éclairé, ne doivent pas en négliger les occasions, ni par conséquent l'étude de la nature. »

1. Foucher de Careil, *Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*. Paris, 1854. *Mémoires pour les personnes éclairées et de bonne intention*, pp. 280-281.

corps, puisque c'est à la médecine de considérer les corps par rapport au nôtre[1]. » Ainsi se réconcilieraient en Leibniz le naturalisme et la doctrine de la vie spirituelle. Par la figuration de la « vigueur du corps » « analogue » au « salut de l'âme[2] » se préparait la théorie du salut total, que notre temps confusément s'efforce d'édifier. Plusieurs s'étonneront d'un tel rapprochement entre la théologie et la médecine. Mais un Leibniz transfigure les définitions ordinaires : La théologie n'est plus une dogmatique froidement isolée, fondée sur une révélation elle-même violemment opposée à toutes les autres réalités spirituelles. Elle est un « point de vue », le plus profond des « points de vue » sur toutes les choses qui regardent l'esprit. De même, par la médecine l'homme tire à soi, hors de tout l'univers accessible à la science, les propriétés des corps, qu'il pourra transposer ensuite et adapter à notre propre corps. Le savant modèlerait et recomposerait sur un être les forces récemment arrachées à la dispersion universelle. Est-ce là trop presser l'intuition de Leibniz ? Ne découvrons-nous pas toujours la hantise des réalités monadiques[3] ?

1. *Lettre inédite au P. Bouvet*, 2 décembre 1697, dont une infime partie a été publiée par Dutens, t. II, I, p. 262, éd. cit.

2. Cf. Klopp, éd. cit., t. II, p. 416, Écrit sur l'Egypte ; la phrase est citée au début du chapitre II, Ire partie, p. 47 du présent ouvrage.

3. Leibniz ne s'est pas contenté d'agréger la médecine à son système. On trouve dans ses œuvres, outre un grand nombre d'observations techniques groupées sous la rubrique *Medizin* à la bibliothèque de Hanovre et *inédites*, — des indications sur la méthode que devraient suivre les médecins pour obtenir des résultats scientifiques un peu moins faibles et vagues. — Cf. d'abord Klopp, édit. cit., t. VII, pp. 245-246, Lettre à l'Électrice Sophie, 6 mai 1693, où Leibniz se plaint non pas tant des médecins que des puissants, « car ceux qui gouvernent doivent avoir soin de ce qui importe au public et faire faire des observations et des remarques que les médecins ordinaires, qui ne cherchent qu'à gagner leur subsistance par la pratique n'ont garde de faire... Je suis assuré par exemple que dans un grand hôpital, une seule année pourrait fournir un trésor de nouvelles observations, s'il y avait des gens employés à les remarquer. C'est donc la faute des grands seigneurs que les hommes savent encore si peu de chose... Je suis même persuadé que... non seulement en temps de

La science ainsi entendue ne se peut plus séparer de l'art. Leibniz définit l'art d'une façon superficielle et ne le dégage pas en général des travaux mécaniques. Un jour, il déclare légèrement que la perte d'une belle machine lui paraît plus déplorable que celle d'un tableau de Holbein [1]. Si pleinement avait alors disparu l'ancien accord de l'art et de la pensée !

Scission par qui peut-être sont rendues explicables les méconnaissances esthétiques de Leibniz. En un fragment sur *Les Arts et les Sciences en Allemagne*, il montre que, si les Italiens parvinrent à convertir en beauté l'inanimé et le repos, les Allemands s'efforcèrent vers une plus complexe œuvre d'art. A cette œuvre, d'où n'eussent été exclus ni le mouvement ni la vie, — le poids de la terre, l'inséparabilité de l'eau, la force de compression et d'expansion de l'air, « l'insatiable voracité du feu » eussent collaboré ; et ainsi se fût

peste mais toujours, il faudrait avoir un conseil de santé, où des conseillers politiques fussent employés, conjointement avec les médecins, à peu près comme dans le consistoire, à l'égard du soin des âmes, les politiques sont mêlés avec les ecclésiastiques... Ainsi, je tiens qu'on ne doit nullement négliger la médecine... (et qu'on doit pousser) la science plus loin, qui n'est que dans ses commencements. » — Ailleurs (Dutens, éd. cit., t. V, p. 68, Lettre à Grimarest (1712), Leibniz est plus hardi encore : « La science de la médecine vaut mieux que celle de la guerre, et serait beaucoup plus estimable si les hommes étaient sages... J'ai peur que les grands médecins ne fassent mourir autant d'hommes que les grands généraux. Le mal est qu'on s'applique plus à l'art de faire du mal qu'aux arts bienfaisants, et si on prenait autant de soin de la médecine que de la science militaire, et si les récompenses des grands médecins étaient aussi grandes que celles des grands généraux, la médecine serait bien plus parfaite qu'elle ne l'est. » — Dans une lettre adressée à Pellisson en 1692 (F. de Careil, éd. cit., t. Ier, pp. 381-82), Leibniz parle d'un conseil qu'il donna à un médecin de Modène, Ramazzini, relativement à un projet « d'histoire médicinale de l'année » que l'on rédigerait tous les ans, histoire « fondée sur la saison et sur les observations faites à l'égard des fruits, des animaux, et des hommes, des maladies régnantes, de leurs signes, types, symptômes et effets, de l'effet des remèdes. La seconde année vient de paraître, et il m'a fait l'honneur de me la dédier... » Leibniz voudrait qu'une telle histoire fût rédigée dans chaque pays, et fondée sur des observations précises.

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, pp. 222-223. Lettre à Th. Burnett (à propos de peintures de Holbein, brûlées à Witehall).

attestée la maîtrise de l'homme sur les éléments de la nature. Leibniz, à ce sujet, célèbre Albrecht Dürer, à qui « les proportions non-vivantes doivent une grande part de leur actuelle perfection », et qui en même temps fut attentif aux arts plus humbles et à l'effort quotidien de l'artisan. N'est-ce point, se mêlant ici en Leibniz à la persistante ambition alchimique, un regret de la croyance médiévale en l'accord et en la dignité de tous les arts? Au Moyen Age, en effet, les arts industriels réclamaient des créateurs analogues à ceux qui travaillaient l' « image » ou le carton de vitrail. L'académisme rompit cette primordiale unité; et l'on doit reconnaître en lui l'origine des erreurs esthétiques d'un Leibniz. Si, parallèlement à la science, l'art se fût modelé sur une vie qui de toute part se renouvelait, Leibniz n'en eût pas, à ce point, négligé les formes ultimes. Il les reconstruira, d'ailleurs, par ses intuitions métaphysiques. Et elles seront si étroitement liées à sa pensée religieuse[1] qu'il importait de préciser leur apparente disgrâce

Un art, dont l'académisme n'avait pas atteint l'essence, semble avoir été, mieux que tous les autres, saisi par Leibniz en son émergence même, et sans que des constructions abstraites le fissent surgir : c'est la musique. Sans doute, comme en témoigne la correspondance inédite avec Henfling, toute remplie de travaux techniques, en particulier sur l'octave, Leibniz était séduit par la théorie mathématique de la musique. Peut-être reconnaissait-il en la musique une sorte de lien *réalisé* entre la vérité mathématique et la vie. La mathématique et la vie sont « incommensurables ». Que des « équivalences » pratiques soient donc interposées par nous! La mu-

1. Le passage commenté ici se trouve dans F. de Careil, éd. cit., t. VII, pp. 67-68. Fragment allemand, *inexactement traduit* par F. de Careil. Noter que le texte même est, *dans sa signification formelle, très médiocre et d'une lamentable ignorance esthétique.*

sique est le « commensurable » que cherche et trouve notre esprit. Ainsi pourrait-on expliquer, du moins, ces lignes profondes d'une lettre à Henfling : « Comme les incommensurabilités ne permettent point qu'on puisse garder une entière exactitude, il faut des équivalences commodes et il y a du génie à les trouver. Notre esprit cherche le commensurable même le plus simple, et il le trouve dans la musique, sans que les personnes qui l'ignorent s'en aperçoivent [1]. »

De cette mystérieuse correspondance entre la théorie et la pratique Leibniz voudrait saisir les lois. Pourquoi telle musique, se demande-t-il, s'impose-t-elle à nous à la manière d'une force irrésistible ? Pourquoi un texte tel que « Ecce quomodo moritur Justus [2] », chanté par les enfants de chœur dans les rues, soulève-t-il l'âme entière ? Leibniz, par malheur, a rarement ainsi livré l'essence de son sentiment. Du moins, a-t-il laissé incessamment entrevoir son souci de réconcilier l'art et la science. La métaphysique de la musique s'ébauchait, d'ailleurs, en lui. « La musique est... une belle occupation », disait-il, « et qui donne quelque élévation à l'âme, en entrant dans une imitation de cette harmonie universelle que Dieu a mise dans le monde [3]. » N'agrégeait-il pas ainsi la musique au monadisme ? Il découvrait peut-être dans une œuvre musicale un « petit monde [4] » dont tous les membres s'imitent les uns les autres : Totalité indécomposable par nos sens, mais réalité intérieurement mathématique. La vie musicale produisant hors des profondeurs la vérité mathématique, n'est-

1. Lettre *inédite* à Henfling, s. d., au dos d'une lettre de Henfling, deux colonnes serrées, f° 13, verso.

2. Lettre *inédite* à Henfling ; fragment donné par Bodemann : *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz*, op. cit., p. 86.

3. Klopp, éd. cit., t. VIII, p. 380.

4. *Principes de la Nature et de la Grâce*, « Monadologie », etc.

ce pas l'imitation de la vie universelle « symbolisant [1] » avec l'essence monadique? Cette phrase sur les commensurables n'exprimait-elle pas le lien cherché entre l'abstraction et la vie? L'univers leibnizien dont toutes les substances « vont confusément au tout », les inférieures imitant les supérieures, les plus hautes « expliquant » les plus humbles, toutes se mouvant projetées sur une perspective infinie, ne contredit pas le monde musical, dont les forces se cherchent les unes dans les autres, pour s'imiter à jamais.

Non seulement l'art et la science, mais les études linguistiques ou historiques ne sont pas éloignées de la recherche même de Dieu. « Toute vérité a son moment [2] ». « Quoiqu'on puisse être sauvé et vivre aussi en honnête homme sans savoir ni le rabbinage, ni l'histoire, ni les mathématiques, il importe néanmoins au public qu'il y ait des hommes qui cultivent chacun celle de ces connaissances pour laquelle il aura le plus de talent... Car l'on sait que, bien loin que ces occupations particulières empêchent de pratiquer les vertus chrétiennes,... ces études servent (quoique les unes plus directement que les autres) au grand but qu'on se doit proposer [3] ». Leibniz réalisa personnellement cette union des « principes » et des « particularités [4]. » Il n'exalta point pourtant, par un rêve d'anoblissement qui ressemblerait à un scepticisme, toutes les

1. Terme leibnizien déjà analysé. Cf. p. 393, note 1, avec la référence de la « Monadologie ». De la sorte, la célèbre définition leibnizienne de la musique : « Exercitium arithmeticæ occultum nescientis se numerare animi », sur laquelle Schopenhauer (*W. als W. und Vorstellung*, livre III, par. 52) a formulé un jugement superficiel, se rattache à toute une théorie profonde qu'elle ne suffit pas à faire surgir.

2. Phrase déjà citée d'une lettre *inédite* au P. Papebroch. Cf Ire partie, ch. II, p. 88.

3. Bodemann, *Leibniz Handschriften*, catal. cité, p. 25.

4. Boutroux, *Philosophie de Leibniz*, loc. cit., p. 133.

disciplines. Il désirait une hiérarchie. *Absolument*, peut-être il n'eût pas admis qu'on sacrifiât l'une quelconque des recherches intellectuelles. Toutes les recherches ne sont-elles pas des « points de vue », de plus en plus intérieurs, d'une même réalité ? Métaphysiquement, une science comme l'archéologie, qu'il appelle « l'art critique », ne se sépare pas de la théologie. Mais, puisque la notion de succession s'introduit parmi nous, « il faut préférer le plus nécessaire ». « Toute connaissance serait bonne s'il ne fallait du temps pour l'acquérir. Et comme il n'est rien de si précieux que le temps, puisque notre temps est notre vie, il faut préférer le plus utile ou plutôt le plus nécessaire... La connaissance de la nature passe toutes les autres curiosités. L'histoire humaine nous apprend les desseins des princes et les intrigues des hommes ; mais lorsqu'on connaît la nature, on est pour ainsi dire du conseil de Dieu[1]. »

Peut-être Leibniz voulait-il par l'organisation humaine vaincre la dispersion de l'effort individuel. Le « temps », cette fois, serait surmonté. Les problèmes que nous négligeons lorsqu'ils nous assaillent sont en effet menacés de mourir d'eux-mêmes. Et rien, dès lors, ne peut suppléer à une actuelle organisation des hommes, assez complexe et assez prompte pour se saisir de ces problèmes et les scruter aussitôt qu'ils se formulent. Que l'on se rappelle l'incalculable masse d'enquêtes réclamées par Leibniz. Définition de concepts, inventaire de connaissances livresques, principes primordiaux des sciences ; analyse minutieuse de toutes les techniques, depuis les plus hautes jusqu'aux plus humbles ; ensuite il faut ravir les époques historiques par le dépouille-

1. *Inédits, Philosophie*, vol. VIII, *Nachträge*. Dissertation sans titre, f° 54.

ment acharné des archives[1]; bref, il faut partout saisir le fait, et, en nous attachant principalement à ce qui est furtif, le fait contemporain lui-même ; si bien que, la postérité suivant un tel exemple, la « continuation de ces travaux donnerait une véritable histoire du monde[2] »; enfin, il faut surprendre sans cesse les individus capables de hâter l'évolution humaine. En définitive, il faut atteindre l'homme et la nature.

Le véritable amour de Dieu se prépare en de tels efforts. Il n'est plus ce sentiment très vague et général que nul progrès intérieur ne régit. Il s'offre à nous comme une force sans cesse convertible.

En pénétrant de mieux en mieux la nature, nous saisissons en effet de mieux en mieux la grandeur de Dieu, et, pour ainsi dire, sa « gloire ». Cette gloire serait-elle vraiment divine, si, comme le veulent les théologiens, elle résidait en Dieu seul ? La gloire de Dieu n'est pas seulement celle dont Dieu jouit en son essence ; elle se répète à l'infini. Et nous la fragmentons, en quelque sorte, par l'effort que nous produisons pour aimer et connaître Dieu[3].

On ne peut dire que cette « gloire » soit la nature. Mais si Dieu s'identifie à l'harmonie universelle, la gloire de Dieu sera l'intelligence de cette harmonie et de cette nature. En Dieu, par suite, elle s'achèvera. « Entre l'harmonie universelle et la gloire de Dieu il y a la même différence qu'entre

1. Cf. Leibniz *passim*, et notamment, *Leibnizens Entwürfe zu seinen Annalen von* 1691 *und* 1692, herausggb. von Eduard Bodemann, pp. 20-26. Hannover, 1885.

2. Lettre *inédite* à Justel, 4 février 1678.

3. Cf. « Monadologie », par. 86 : « Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un Monde Moral, dans le monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu. »

corps et ombre, personne et image[1]... » Pénétrons-nous donc d'universalité ; nous, fragment de l'harmonie universelle, nous deviendrons fragment de la gloire de Dieu.

Révolution fondamentale dans les concepts théologiques. La gloire de Dieu n'est plus seulement l'immuable et l'éternel; elle est le devenir naturel; et l'humanité la fragmente.

Nulle possibilité de rester passifs : Être soi-même la « gloire de Dieu », c'est prendre sur soi de l'augmenter. Leibniz le répète, aux heures où il révèle l'essence de sa pensée : Aimer Dieu n'est pas autre chose que comprendre la gloire de Dieu et, autant qu'il est en nous, l'*augmenter*[2]. Car le « Bien général » n'est pas seulement analogue, mais identique à la gloire de Dieu : Dieu, étant le siège de l'harmonie universelle, est lui-même le *Bien* universel. Par suite, faire de l'humanité une œuvre harmonieuse, c'est continuer l'œuvre de Dieu, accroître sa gloire en la rendant de plus en plus présente au cœur des hommes. Nous aimer les uns les autres, c'est aimer Dieu, puisque Dieu se réalise par une harmonie vivante ; et d'autre part, connaître la nature, c'est aimer et connaître Dieu, puisque Dieu est l'harmonie universelle.

On ne sépare d'ailleurs nullement ainsi les deux fins : Désirer que la nature soit mieux connue, c'est en même

1. Cf. F. de Careil, édit. cit., t. VII, p. 34 : « Denn zwischen der Universal Harmoni und der Ehre Gottes ist kein Unterschied als zwischen Körper und Schatten, Person und Bild, radio directo et reflexo, in dem dasz was jene in der That, diese in der Seelen ist derer die ihn kennen. »

2. Cf. Leibniz, *Trois dialogues mystiques inédits*, loc. cit., troisième dialogue publié, p. 36 (*Rev. de Métaph.*, janvier 1905) ; « d'autant plus prendra-t-il sur lui ce qui contribuera au bien général ». Cf. également *Introduction* à ces dialogues, p. 11, où j'ai tenté un rapprochement entre cette doctrine de Leibniz, la thèse johannique du Paraclet, et la théorie confucéenne de l'homme parfait.

temps aimer l'homme ; car, si la nature est mieux connue, un plus haut attribut de Dieu s'est révélé, la gloire de Dieu s'est accrue en nous, et un nouveau motif nous est venu de l'aimer davantage. Vivre pour ces deux désirs : amour des hommes, connaissance de la nature ; c'est en réalité vivre pour un seul ; c'est aller du Bien *général* au Bien *universel*, et finalement vibrer d'amour pour Dieu, puisque dans une harmonie humaine, comme dans une harmonie cosmique, on trouve ce même Dieu, Bien de cette humanité comme de cet univers : Alors seulement on peut être sûr d'aimer Dieu.

Amour de Dieu, Bien général, Gloire de Dieu ; on peut maintenant avec Leibniz découvrir l'identité de ces trois notions. Mouvante trinité de forces qui se cherchent et se trouvent impliquées l'une en l'autre.

La marche régressive est dès lors possible ; la Gloire de Dieu est métaphysiquement atteinte, et devient le principe infini de notre action.

Principe qui nous permet d'aller toujours au delà de nous-mêmes. Toute tâche isolée est d'avance stérile. La gloire de Dieu ne se révélera qu'au terme d'une collaboration immense [1]. Mais les hommes se refusent à « joindre » leurs « travaux [2] ». Il existe pourtant des associations d'êtres qui seraient adaptables à l'œuvre. Souvent déjà nous avons vu Leibniz partir de la réalité même, pour la transposer. Ainsi fera-t-il pour les Ordres religieux, qui seront, si l'on s'efforce de les régénérer, les créateurs du vrai amour de Dieu.

1. Cf. le fragment dit : « Préceptes pour avancer les Sciences », le *Discours touchant la méthode de la certitude*, in Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, et *Nouvelles Ouvertures*, dans les *Opuscules et Fragments inédits* de Couturat, édit. citée, pp. 224 et suiv.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, pp. 158 sq

Métaphysiquement, les Ordres religieux imitent la vie universelle. Comme elle ils sont organisés, hiérarchisés, destructeurs de toute dispersion. Leur essence est une fusion de la science et de la piété.

Essence que, dans la pratique, de nombreux abus corrompent. Et le « monastère » idéal n'est nulle part réalisé. Il ne différerait point, sans doute, de cet ermitage de la Suisse[1], où Leibniz imagine que, lassé de la vie de cour, un gentilhomme allemand se réfugie. Retraite bien dissemblable des cloîtres. Nulle des conquêtes véritables de la science et de la vie n'en est arrachée. Là, au contraire, convergent toutes les découvertes profanes, purifiées de leurs fins passagères. Pourquoi, en effet, une âme religieuse se détournerait-elle du décor naturel ? Que plutôt elle le transperce, l'explique, le rende à sa substance la plus intime ! « Un esprit qui s'accoutume de n'envisager les biens de la terre et les merveilles des ouvrages de Dieu que comme des moyens propres à connaître et à aimer Dieu, et à le faire connaître et aimer par d'autres, n'aura point besoin... de se servir du secours d'une retraite entière contre les charmes des choses extérieures[2]. »

Pourquoi en de tels ermitages, sur lesquels planeraient toutes les certitudes mathématiques et tous les prestiges naturels, des moines, à la fois savants et mystiques, ne se réuniraient-ils point? Conscients que toute découverte est une prière, ils sauraient du spectacle du monde extraire incessamment leur piété. Ils s'attacheraient à des simples, à

1. Cf. *Conversation du marquis de Pianèse... et du Père Émery, Ermite. Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro de janvier 1905, loc. cit., pp. 15-21.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, p. 386. Lettre à Coste, 4 juillet 1706.

des antiquités, à des médailles; et, comme les perfections divines sont « partout cachées dans les choses[1] », ils trouveraient « partout Dieu et sa gloire[2] ». Des légendes, cependant, seraient autour d'eux suscitées : Que transmuent-ils en leur solitude ? Et ne sont-ils pas des Adeptes? L'essence ordinaire de leur effort ne dépasserait pourtant la puissance commune. A ceux qui arrivent vers lui pour apprendre des prodiges, le « Solitaire » ne montre que des vérités simples, accessibles à tous. Car, de même que l'Infini se reflète en le feu et l'eau, qui néanmoins s'insèrent en la modestie de notre vie journalière; ainsi la vie morale la plus pure surgit de nos actions en apparence les plus humbles. Tout, de la sorte, en nous et hors de nous se régénère.

Qu'importe, dès lors, si de nombreuses vocations retentirent en des âmes peu avides de science. D'autres s'éveillent non inspirées par une pénitence ou une langueur en face du monde. A la vie religieuse elles proposent des âmes que la vie moyenne de l'humanité ne parvint point à satisfaire. Loin d'être issues d'une faiblesse, ces rares vocations sont créées en l'homme « par une force d'esprit extraordinaire »[3]. Pourquoi reprocher à des êtres de s'arracher volontairement à l'existence coutumière ? Cette existence ne contient pas en elle toutes les possibilités humaines. « Ceux qui ignorent ou méprisent » la vie religieuse, a dit Leibniz, « ne goûtent qu'une vertu commune et vulgaire; ils prennent sottement

1. Cf. Guhrauer, *Leibnitz's Deutsche Schriften*, éd. cit., t. I, p. 410 : *Von der wahren Theologia mystica* : « Die göttlichen Vollkommenheiten sind bei allen Dingen verborgen, aber die wenigsten wissen sie darin zu finden »

2. Lettre *inédite* à Morell, 1er octobre 1697. « Enfin, je trouve partout Dieu et sa gloire. » (A propos de l'érudition et de son application possible aux plus spirituels problèmes.)

3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, p. 536, Lettre à l'abbé Nicaise 5 juin 1692.

pour mesure de l'obligation des hommes envers Dieu cet anéantissement et cette froideur de vie, qui règne dans des âmes sans zèle et sans ferveur[1]. »

Comment ne pas profiter d'une telle force que la nature produit d'elle-même ? Leibniz se suppose un instant le pape d'une Église idéale. Il distribue alors entre les moines la recherche de la vérité et les œuvres de la charité. Les Bénédictins, les Cisterciens seraient naturalistes et profiteraient de leurs immenses terres pour faire des expériences, en même temps que pour recevoir des pauvres ; les Ordres mendiants tels que Franciscains, Capucins, Observants, s'appliqueraient à la médecine, à la chirurgie, au soin des pauvres et des soldats ; les Dominicains, les Jésuites, les Carmes, les Augustins étudieraient l'histoire ecclésiastique et l'histoire profane ; les Pères de la Mercède et les différents membres de la Congrégation de la Propagande deviendraient linguistes, compareraient les langues orientales, scruteraient les étymologies, « répareraient les ruines de la confusion de Babel, quant à la foi et quant à la langue », et feraient circuler d'un monde à l'autre les connaissances et les choses ; enfin les contemplatifs, tels que Chartreux et autres « retirés », se

1. F. de Careil, t. Ier, p. 560, *Systema theologicum :* « Quicumque hæc ignorant aut spernunt, hi nihil nisi plebeium et vulgare de virtute sapiunt, et hominum obligationem erga Deum solemnium qualicumque obitione et frigida illa consuetudine vivendi, quæ vulgo sine zelo sine spiritu in animis regnat, inepte metiuntur. » — Ailleurs, pourtant, en un fragment *inédit, Théologie*, vol. XII, 2, F° 10, verso, Leibniz a signalé les difficultés des « vœux » : « Votum castitatis licitum validumque esse non dubito, sed quoniam homines ex statu suo præsenti futurum metiri non possunt, et vel ignorantia rerum, vel temeraria sui fiducia, plus aliquando promittunt, quam facile servare possint ; et interdum magnæ gratiæ mensura opus est ad resistendum tentationibus quæ non cuivis datur, satius profecto erit veniam matrimonii dari et voti nexu absolvi (quod fieri posse dubium nullum est) quam intempestivo rigore effici ut miseri homines, licito veneris usu exclusi, in occultarum libidinum pessimas sordes cum animarum detrimento præcipitentur... »

voueraient aux sciences abstraites, comme la mathématique, la « métaphysique réelle », la théologie mystique, la poésie sacrée, et chanteraient à Dieu « des hymnes d'une beauté admirable[1] ».

Sciences expérimentales, sciences historiques, sciences linguistiques; mathématique, métaphysique et poésie sacrée; charité et théorie, gloire de Dieu et bien des hommes ; toutes choses élaborées et pratiquées par des groupes d'hommes condensant en eux la vie universelle, ne terminant jamais leur cantique d'art, de science et d'amour; en tout cela Leibniz perçoit, en quelque sorte, son système, qui s'efforce, hors de sa pensée, de se réaliser et de se douer de vie, par la vertu d'une collaboration immense s'ajoutant à la création solitaire. Voilà pourquoi il aime les Ordres religieux[2]. Il les conçoit propagateurs de sa métaphysique, observateurs des choses selon les principes que cette métaphysique a posés, et dont à jamais, grâce à eux, l' « explication » se déroulera. Rêve pour lequel, sans doute, il n'attend point un immédiat triomphe. Si, cependant, le schisme s'atténuait, et si se purifiaient les doctrines, les organismes existants ne se laisseraient-ils transposer ? Et ne les pourrait-on ordonner suivant une hiérarchie de points de vue toute monadique ?

La pensée de cette hautaine transfiguration dut surgir en

1. Rommel, éd. cit., t. II, pp. 207-209. Lettre datée de Venise, 21 avril 1690. Leibniz ajoute : « Je ne veux pas à présent toucher aux Chanoines et autres Bénéficiers séculiers, que nous garderons pour un autre temps; si cette milice religieuse était bien employée et bien ordonnée, ce serait une chose admirable ». (Id., p. 209.) Cf. encore *Briefwechsel... mit Mathematikern*, éd. citée, pp. 733-734. Lettre à Huyghens, 12/22 juin 1694 : « Je voudrais que quelque ordre religieux, tel que celui des Capucins par exemple, se fût attaché à la médecine par un principe de charité. Un tel ordre bien réglé la pourrait porter bien loin. »

2. Rommel, t. II, p. 225. « J'aime les Ordres Religeux et voudrais les voir en bon état. » (1690).

Leibniz, lors de son séjour à Rome [1]. Là, il s'entretint avec les Généraux des Ordres. Au bibliothécaire du duc de Modène, Antonio Magliabecchi, il prêche l'œuvre de régénération : Que deviendrait notre science, si ces milliers de têtes se tendaient vers la découverte de la gloire de Dieu ! Qu'une telle œuvre s'inaugure et nous aurons accompli en dix ans plus qu'en des siècles [2]. Il faut vraiment infuser l'enthousiasme en ces ordres déchus : Un moine doit vivre dans un « état qui n'est rien qu'un regard et qu'une continuelle application à Dieu [3] ». Que l'abbé de Rancé prépare les âmes à cette vertu magnifiée, riche de forces inconnues ;

1. Leibniz était parti en Italie pour travailler à Modène aux Archives ducales, au sujet de son œuvre sur la maison de Brunswick. Il partit en 1689, pour Modène, Venise, Rome. Cf. Eckhart : *Lebenslauf des Herrn v. Leibniz* in *Murr's Journal zur Kunstgeschichte und allgemeinen Litteratur*, t. VII, Nürnberg, 1779, pp. 156-160, biog. citée, et Guhrauer, ouv. cit., t. II, pp. 88 et suiv. Leibniz connut à Rome le P. Grimaldi (v. plus haut 1re partie, ch. II), fréquenta à la Bibliothèque Vaticane. (Plus tard il réclamera encore des documents de la Bibliothèque.) (Cf. Lettre *inédite* au marquis de Nomis, du 8 mai 1704). Il connaît à Rome l'antiquaire Fabretti qui lui fait visiter les catacombes. (Guhrauer, biog. cit., t. II, p. 90, d'après la vie de Leibniz de Giuseppe Barsotti, Roma, 1787). Il se lia avec une foule d'Italiens (Cf. correspondances *inédites* avec Alberti, Bacchini, Bianchini, Ciampini, Cimicelli, Crasso, etc.). Grâce au cardinal Casanata, il fut introduit sans doute auprès de tous les cardinaux. En tout cas, on lui proposa la charge de bibliothécaire de la Vaticane, et il avoue, non sans fierté, avoir refusé en somme un futur cardinalat. Cf. Lettre à Le Thorel, 25 novembre 1698, et Lettre *inédite* à Pfeffinger, « Extrait de ma réponse », s. d., 1701 : « Je ne sais comment », dit-il, « on s'est avisé de débiter que je prétendais succéder à feu M. Vesselius, bibliothécaire de l'Empereur ; outre que je n'y trouverais guère mon compte, je ne suis pas homme à m'accommoder des conditions que vous jugez bien, Monsieur, qu'on attache à cette charge, et j'ai rejeté des tentatives tout d'une autre considération, puisqu'un célèbre cardinal, qui m'avait connu à Rome, me fit écrire, touchant la préfecture de la Bibliothèque du Vatican, lorsqu'on savait qu'elle deviendrait bientôt vacante par la promotion du Cardinal Noris. Cette charge donne rang d'évêque et des bénéfices considérables ; et ce n'est pas la première fois qu'on en a passé au cardinalat ; cependant, j'ai répondu comme il fallait. » Cf. enfin Bodemann, *Der Briefwechsel des... Leibniz*, op. cit., p. 4.

2. Lettres à Magliabecchi, 31 décembre 1689, *2 mars* 1692. Fos 26 et 81. Cf. Dutens, éd. cit., t. V, pp. 80-81 et 98-99.

3. A. de Rancé, *Traité de la Sainteté et des devoirs de la Vie monastique*, 1683, ch. V. Question première, t. Ier, p. 55.

et les sciences réclamées par Mabillon seront inspiratrices d'une piété neuve[1]. « Il est juste qu'on loue », dit Leibniz, « qu'on estime et quelquefois même qu'on imite ce grand et généreux détachement des Solitaires de La Trappe ; et le P. Mabillon serait à blâmer s'il y trouvait à redire. Mais je crois que M. l'Abbé de La Trappe serait encore à blâmer s'il désapprouvait les belles occupations du R. P. Dom Mabillon et de quelques autres excellents hommes de son Ordre qui lui ressemblent[2]. » Si la nature est le « miracle de raison » que Leibniz un jour découvrit à Bossuet[3], il faut pour l'étreindre unir la raison et l'amour... Malheureusement la décadence est souvent irrémédiable : idolâtries dans les couvents de femmes ; dévotion toute sensuelle, tandis que la vérité est comme comprimée[4]. Dans l'ouvrage même de l'Abbé de la Trappe un cri d'alarme est deviné.

Ce grand rêve devait-il donc s'anéantir comme tous les autres ? Ne pourrait-on, en attendant l'heure improbable des refontes ecclésiastiques, transposer pleinement *les* Ordres en *un* Ordre ? « Ordre de Charité[5] », de cette Charité essentielle qui s'identifie à Dieu même. Sans doute Leibniz ne nous dit pas que cet Ordre tout métaphysique doive condenser les

1. Leibniz a suivi avec grand intérêt la polémique du P. Mabillon et de l'abbé de Rancé, comme d'ailleurs tous les événements dont il a été contemporain. Il croyait que ces deux hommes ne s'opposaient pas essentiellement l'un à l'autre. On trouvera les éléments de ses jugements dans sa correspondance avec l'abbé Nicaise (Gerhardt, t. II, pp. 541, 542, 546, etc.), et surtout dans la Correspondance *inédite* avec Daniel Larroque.

2. Lettre *inédite* à Daniel Larroque, 7 avril 1692, f° 8.

3. Lettre plusieurs fois citée de Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692.

4. F. de Careil, éd. cit., t. II, p. 88. Lettre à Mme de Brinon. Sur Leibniz critique des abus, voir chapitre précédent, pp. 394 sqq., voir aussi la fin du présent chapitre.

5. Nous trouvons le schéma de ce rêve dans deux fragments capitaux que M. Couturat a publiés : *Opuscules et Fragm. inédits*, éd. cit., pp. 3-8. Le ms. en est très finement écrit. « Instituatur Societas sive ordo Caritatis. Compositus sit ex contemplativis et activis. »

Ordres multiples. Examinons pourtant comment il le conçoit.

L'Ordre unique serait composé de « contemplatifs et d'actifs » : Les contemplatifs chantant des hymnes à Dieu, cherchant partout des matières à la louange de Dieu, et jusque dans les arcanes de la nature et des arts ; construisant des démonstrations de Dieu et de l'âme ; réunissant l'immense trésor de la connaissance humaine ; formant la langue universelle ; cultivant des jardins, élevant des animaux, composant des remèdes. — Les Actifs, de leur côté, s'inquiéteront des pauvres et des malades, pratiqueront la médecine ; missionnaires parmi les hérétiques et les infidèles, jamais ils ne disputeront, mais doucement exhorteront ; ils convaincront par l'exemple plus que par les raisons ; aussi généreux pour l'Infidèle que pour le Catholique, jamais ils ne s'inséreront dans les affaires politiques, et ils ne posséderont que les biens nécessaires aux expériences et à la charité ; ils resteront éloignés de la splendeur extérieure et des palais ; enflammés par le vrai amour de Dieu, musiciens, poètes ou savants, ils connaîtront de mieux en mieux sa gloire[1].

Nul doute qu'un tel plan ne soit presque totalement réductible au rêve par lequel Leibniz se supposait le Pape d'une Église idéale. Depuis sa jeunesse il était hanté par l'organisation régulière. Il affirme, en terminant son projet d'Ordre de Charité, que, si l'Église était bien hiérarchisée, tous les Généraux d'Ordres seraient Cardinaux, le Pape serait Général des Généraux, l'Ordre nommerait plusieurs membres déclarés aptes au généralat, parmi lesquels le Pape serait élu ; le Pape serait, d'ailleurs, le Général des clercs et devrait avoir sur les

1. Couturat, *Opuscules et Fragm. inédits,* éd. cit., fragm. pp. 3-5.

séculiers un pouvoir identique à celui du Général sur son Ordre [1].

En même temps, une vaste Société, bientôt maîtresse du commerce européen, s'insinuerait à travers la terre entière. Elle serait aussi forte, sinon plus forte, que la Compagnie de Jésus ; et ses membres « commenceraient là où les Jésuites s'arrêtent [2]. » De ces rêves grandioses, les Académies furent les médiocres expressions. Les rapports de Leibniz avec les souverains, avec l'Église romaine, avec les sectes protestantes, traduisirent un même effort que l'on pourrait ainsi définir : Travailler à faire de la planète un instrument docile dans sa plénitude, fournissant toutes les richesses matérielles et spirituelles, que d'infinies dilatations entraîneront vers nous hors des profondeurs.

Par cette volonté de se dépasser soi-même et de se fondre en autrui jusqu'à diviser à l'infini les tâches théoriques et pratiques, Leibniz identifiait nettement la recherche personnelle de Dieu et le souci du Bien général. Plus encore : il parvenait à réunir « l'effort divin » et l'effort humain. Dieu est le Bien universel ; mais l'homme véritablement homme cherche

1. Je n'envisage ici l'immense question des Associations selon Leibniz qu'au point de vue théorique de la « gloire de Dieu ». Sur les rapports de ce plan et de l'organisation de l'Ordre des Jésuites, cf. Ire partie, chap. II. Sur les Académies, cf. Couturat, *Logique de Leibniz*, op. cit., Appendice IV : *Leibniz fondateur d'Académies*, pp. 501-528.

2. Klopp, éd. cit., t. V, p. 22. Fragment daté de septembre 1678 et intitulé *De Republica*... « ... Solche gegen die Atheisten aus der Natur und verwunderungswürdigen Werken Gottes behaupten, *alda anfangen wo die Jesuiter aufhören*, und die Studia tractiren, welche die Jesuiter nicht pflegen zu treiben ». Les secrets de la nature, formation de la jeunesse, « sonderlich in theologia mystica. so summus instituti hujus gradus, dazu die chymica und arcana naturæ eine herrliche Anleitung geben. » Possibilité d'étendre cet Ordre au monde entier, et nécessité d'entretenir de bons rapports avec la Compagnie de Jésus. « N'est-ce pas toujours le persistant amour des Sociétés secrètes, dont le voyage à Rome accentuera encore la hantise en Leibniz ?

à *saisir* ce Bien universel et à *réaliser* le Bien général. Comprendre l'harmonie divine, être soi-même source d'harmonie humaine, telle apparaît l'œuvre essentielle de l'âme qui est une « source d'ordre [1] ». Ainsi élèverons-nous le *Bien général* jusqu'au *Bien universel.* Ainsi réaliserons-nous la gloire de Dieu en nous-mêmes de plus en plus pleinement. L'action sociale, par suite, n'est pas étrangère à la métaphysique de Leibniz : elle est, pourrait-on dire, la *réalité ultime de l'univers leibnizien.* Soyons assurés que l'essence de l'effort leibnizien se révèle en cette fusion suprême de l'action et de la pensée. Comment, dès lors, les projets politiques et pratiques de Leibniz seraient-ils indépendants de sa métaphysique, si la réalité transcendante agit pour l'universalité des créatures? Ainsi se devront expliquer ces paroles décisives : « Nous ne sommes donc pas nés pour nous-mêmes, mais pour le bien de la société, comme les parties sont pour le tout, et nous ne nous devons considérer que comme des instruments de Dieu, mais des instruments vivants et libres... Si nous y manquons, nous sommes comme des monstres, et nos vices sont comme des maladies dans la nature... Nous devons... agir conformément à la nature de Dieu (qui est lui-même le bien de toutes les créatures), nous devons suivre son intention qui nous ordonne de procurer le bien commun, autant qu'il dépend de nous, puisque la charité et la justice ne consistent qu'en cela [2]. »

L'homme « juste » est en effet celui qui aime selon la vérité, qui par suite aime Dieu et l'homme, bref qui est « sage ».

1. G. Mollat. *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften.* 2e édit., Leipzig, 1893, ouvr. cit. Cf. p. 50. « Méditation sur la notion commune de justice. »

2. Gerhardt, *Phil. Schriften*, éd. cit., t. VII, pp. 107-108.

D'où cette définition, qu'il faut ramener à sa source mystique : « La justice est la charité du sage. »

Si le « juste » est bien celui qui aime Dieu et les hommes, il possède cette « charité » dont parle saint Jean et qui s'identifie à Dieu même. Justice, charité, sagesse ; trinité nouvelle, à la fois *humaine* et divine[1], et que l'homme crée en soi. Celui qui aime vraiment ainsi aime Dieu, dit Leibniz. Saint Jean enseigne-t-il autre chose ? « Dieu est charité, et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui[2]. »

La justice est l'amour du sage : Amour réfléchi, fondé en raison, amour excluant toute crainte. « Celui qui craint Dieu seulement », dit Leibniz, « s'aime soi-même et son non-être plus que Dieu[3]. » Saint Jean déclarait lui aussi : « La crainte n'est pas dans la charité ; mais la charité parfaite met dehors la crainte, car la crainte a un châtiment : *ainsi celui qui craint n'est point parfait dans la charité*[4]. » Amour, joie parfaite, absolue confiance.

Lors donc que Leibniz, en maint endroit, affirme qu'il

1. On peut dire : « à la fois humaine et divine », la justice étant pour Leibniz un concept humano-divin. Cf. dans la *Méditation sur la notion commune de Justice*, loc. cit. : « Justice n'est autre chose que ce qui est conforme à sagesse et bonté jointes ensemble. Le but de la bonté est le plus grand bien. — Mais pour le reconnaître, il faut de la sagesse, qui n'est autre chose que la connaissance du bien... Ainsi, la sagesse est dans l'entendement, et la bonté dans la volonté ; et la justice par conséquent est dans l'un et l'autre. La puissance est autre chose. Mais si elle survient, elle fait que le droit devient fait, et que ce qui doit être existe aussi réellement... Et c'est ce que Dieu fait dans le monde. » (Mollat, éd. cit., p. 48.)

2. Jean, Epître Ire, IV, 16 : « Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. » (Ed. cit., t. II, p. 334.)

3. Guhrauer, *Deutsche Schriften*, éd. cit., t. Ier, p. 413 : « Wer Gott nur fürchtet, der liebt sich und sein Unwesen mehr als Gott. »

4. Jean, Épître Ire, IV, 18 : « Φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. » (Ed. cit., t. II, pp. 334-5.)

faut témoigner l'amour de Dieu par l'amour du prochain, il s'intègre en réalité au Christianisme le plus authentique, et reprend même les deux commandements primordiaux de Jésus. En effet Jésus, après avoir donné le commandement d'amour divin, ajoute : « Et voici le second *qui lui est semblable* : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même [1]. » Le second commandement ne s'ajoute pas au premier ; il est le premier, eût volontiers dit Leibniz, exprimé selon un autre point de vue. « Personne n'a vu Dieu », lisons-nous dans la première Épître de Jean, « mais, quand nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous [2]. » Jésus, adressant la suprême prière, au terme de l'évangile johannique, s'écrie : « Que tous ils soient un, comme toi Père en moi, et moi en toi ; qu'ils soient [un] en nous [3]. » Et enfin, la célèbre formule toujours répétée, jamais systématisée, sinon par Leibniz : « Celui qui n'aime point ne connaît pas Dieu : car Dieu est amour [4]. »

Comment ne pas reconnaître en ces textes de Jean l'essence de la pensée leibnizienne ? Sans nul doute, Leibniz les médita ; et sa doctrine, d'ailleurs issue de sources infinies et irréductibles à toute analyse, s'attacha inébranlablement aux affirmations de saint Jean. De là, toute la construction de l'Église universelle, son invincible croyance en le salut

1. Matth. XXII, 39.

2. Jean, Ep. Ire, IV, 12 : « θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει. » [Ed. Tischendorf, éd. cit., t. II, p. 333.]

3. Jean, XVII, 21 : « ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σὺ πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν. » [Même édit., t. I, p. 924]. Cf. une autre lecture : ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν, lecture peu sûre, d'après Loisy : *Le Quatrième Evangile*, op. cit., Paris, in-8°,-1903, p. 811, note 1.

4. Jean, Épitre Ire, IV, 8. « Ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. » (Même édit., t. II, p. 333.)

de ceux qui aiment, sa nouvelle hiérarchie des vertus et des fautes. Il écrit dans une lettre inédite à Morell : « La charité envers le prochain n'est qu'une suite de l'amour de Dieu... Saint Jean a eu raison de dire qu'il y a bien des menteurs entre ceux qui se disent aimer Dieu. *Il a aussi donné la véritable marque pour le connaître*. Je ne reconnais l'amour de Dieu qu'en ceux qui témoignent de l'ardeur pour procurer le bien... général[1]. » Et ailleurs : « La pierre de touche de l'amour de Dieu est celle que saint Jean nous a donnée : et lorsque je vois qu'on a une véritable ardeur pour procurer le bien général on n'est pas loin de l'amour de Dieu.[2] »

Rien ne serait donc plus contraire à la pensée de Leibniz que de réduire son souci du Bien général à un utilitarisme. Par ses racines métaphysiques, la doctrine leibnizienne du Bien général échappe à toute identification avec les religions de l'humanité. Mais, comme les critiques n'ont voulu saisir de cette doctrine que son extériorité, ils l'ont malgré tout adaptée à des philosophies qu'elle contredit ; et ils ont rompu ainsi l'union, pourtant toujours affirmée par Leibniz, du Bien général, et de la Gloire de Dieu[3].

Or tout dépend de cette union ; et, selon qu'elle est ou n'est pas admise, on se trouve en face de la plus complexe métaphysique ou du plus ordinaire utilitarisme. Indéniable, semble-t-il, pour Leibniz, elle lui permet à la fois d'humaniser sans cesse la piété et de maintenir les vertus théologales pro-

1. *Lettre inédite à Morell*, 31 mai 1697.

2. Dutens, éd. cit., t. Ier, p. 739.

3. C'est la confusion que me paraît avoir commise M. Harald Höffding, qui, dans sa très intéressante esquisse du leibnizianisme, écrit : « En assignant le bien universel ou le bonheur comme but au droit et à la morale, il se fait le devancier de ce qu'on appelle l'utilitarisme. » (H. Höffding, *Histoire de la Philosophie moderne*, trad. française d'après la version allemande, Paris, in-8°, 1906, p. 389).

prement dites. L'Espérance et la Foi lui paraissent réductibles l'une à l'autre; « l'espérance », dit-il, « est une foi en l'avenir, comme la foi est, pour ainsi dire, une espérance du passé [1] ». Nous ne pensons pas seulement, nous agissons comme si cette foi et cette espérance étaient fondées. Et elles sont, en effet, indissolublement liées à l'amour que Dieu a pour nous et que nous avons pour lui. Mais cet amour, fondement de la foi et de l'espérance, est lui-même fondé sur la connaissance de plus en plus intime de Dieu : C'est la Gloire de Dieu en nous, Gloire qui nous fait aimer les hommes que Dieu aime, le Bien universel que Dieu aime, la beauté et l'harmonie universelles que Dieu aime. Bien général, Gloire de Dieu, Amour de Dieu; ces trois notions sont pour toujours vivifiées l'une en l'autre et l'une par l'autre, à jamais intangibles jusque dans la vie de la béatitude.

Dès lors toutes manières d'adorer Dieu se configurent à ces trois notions. Orateurs et prêtres, quand nous parlons et sacrifions, et quand, par les hymnes, la musique, les ornements, les temples et les cathédrales, nous enflammons de l'amour divin les âmes; nous devenons des philosophes, quand nous découvrons une nouvelle loi de la nature et de l'art. Finalement, nous adorons Dieu de la façon la plus accomplie quand nous sommes les *politiques*, parce qu'alors nous ne cherchons pas seulement Dieu, nous l'imitons, nous modifions à sa suite, continuons son œuvre, bref, nous nous *offrons* comme *instruments* du Bien universel [2].

Tous ces hommes : orateurs, prêtres, philosophes, savants

1. F. de Careil, t. VII, p. 29 : *Grundriss eines Bedenckens von Aufrichtung einer Societät in Teutschland* : « Die Hoffnung ist ein Glaube des Zukünftigen, gleichwie der Glaube, so zu sagen, eine Hoffnung des Vergangenen. »

2. Id., t. VII, pp. 37-46.

et politiques, prient donc véritablement et adorent. — N'est-ce pas ici l'essence la plus intime de la pensée leibnizienne ? Qu'a-t-il voulu, toute sa vie, sinon l'union absolue des *prières*, des *recherches* et des *œuvres*, des prêtres, des savants et des politiques ; — et n'est-ce pas là, en définitive, la traduction humaine de « l'amour, » de la « gloire » et du « Bien » ? Tous les travaux de Leibniz destinés à Louis XIV, aux Jésuites, à Pierre le Grand ; ses plans d'union des Églises, ne sont-ils pas les essais divers de cette fusion, peut-être un jour réalisable, de la prière et de l'ardeur scientifique, de l'œuvre politique et de l'œuvre pie, du mérite laïque et du mérite éternel ? Ne peignent-ils pas la métamorphose ultime de la justice humaine en l'amour divin à la fois juste et charitable ?

*
* *

Ambitieux d'étreindre la réalité intégrale, Leibniz pressent que la nature et le surnaturel se continuent l'un en l'autre, ou ne s'opposent que pour nos débiles pensées. Il conçoit une philosophie qui s'étendrait jusqu'aux Mystères.

Dès l'origine, afin de reconstruire en sa pensée le monde, il avait rêvé de s'insinuer et de se fondre en lui. Dédaigneux des systèmes extérieurs et abstraits, il avait voulu remplacer les descriptions ou les schémas par des points de vue « vrais et intérieurs[1] ». Vérité et intériorité s'identifiaient pour lui. Sans cesse il s'efforçait d'atteindre les choses elles-mêmes et de les expliquer par elles-mêmes. Dans la mathématique, par ses esquisses de *Calcul géométrique*, il préparait une

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, p. 67 ; 4e Lettre au duc J. Frédéric : « Ich habe in negotio religionis et philosophiæ *veræ atque interioris* wichtige demonstrationen gethan. »

nouvelle analyse, qui ne se contraindrait plus à exprimer des relations de situation par des relations de grandeur, mais qui se voudrait géométrique jusqu'à l'ultime [1].

Absolument, il faudrait ainsi saisir les Mystères, pour en extraire la vérité unique. Mais Leibniz, soit timidité, soit scrupule logique, crut qu'un tel point de vue lui était refusé. Persuadé que les Mystères ne peuvent être démontrés en leur *vérité*, il les voulut démontrer en leur *possibilité* [2]. On doit chercher seulement, pense-t-il, à arracher aux objections un Mystère [3], mais non à le prouver ou à le comprendre. Il le faut, d'abord, classer parmi les réalités positives que Dieu aurait pu sans contradiction ne pas élire. Il serait absurde de soutenir, par exemple, que la passion et la naissance sont essentielles à la divinité [4]. Aucune preuve *a priori* n'est concevable, « car tout ce qui se peut prouver *a priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre [5] ». On ne requiert pourtant aucune faculté spéciale ; et les rapports de la raison et de la foi sont analogues aux rapports de la raison et de l'expérience. La foi elle-même est, en un sens, réductible [6], et elle ne devient légitime que si elle est ramenée à une expérience critiquée. Foi et raison, expérience et raison, ici et là on trouvera des faits qu'il importe d'unifier.

Mais, comme les faits sur lesquels se fonde la foi sont « con-

1. Cf. Couturat, *Logique de Leibniz*, op. cit., pp. 405 et suiv. — et. d'une façon générale, tout le chapitre sur *le Calcul géométrique*, qui est de premier intérêt.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. Ier, p. 61, 3e lettre au duc Jean-Frédéric : « In Theologia Revelata übernehme ich zu demonstriren, nicht zwar veritatem (denn die fleust a revelatione) sondern possibilitatem mysteriorum. »

3. Id., t. VI, p. 52. *Théodicée, Discours préliminaire*, par. 5.

4. F. de Careil, t. Ier, p. 544 : *Syst. Theologicum*.

5. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 52. *Théod. Disc. prél.*, par. 5.

6. Id., t. VI, p. 49. *Théod. Disc. prél.*, par. 1.

traires aux apparences », les rapports de la raison et de la foi ne sont qu'extérieurement semblables aux rapports de la raison et de l'expérience. On pourra dire que la raison enchaîne tantôt les vérités où elle peut atteindre par elle-même, tantôt celles qu'elle extrait de la foi. Et sans doute Leibniz eût pensé que la critique historique remplacerait, pour les faits religieux, la raison unificatrice des phénomènes. Mais encore faudra-t-il que la foi s'accorde avec la raison. Quand Luther affirme l'impossibilité philosophique que le Verbe se fasse chair, ou bien il nie la philosophie, ou bien il nie la religion [1] : en réalité, nul Mystère ne peut contredire une nécessité logique. Lorsque l'on dit le Père, Dieu ; le Fils, Dieu ; le Saint-Esprit, Dieu ; et que l'on pose pourtant l'existence d'un seul Dieu ; il faut nettement prouver que le mot Dieu là implique « Personne » et ici « Substance [2] ». Autrement la Trinité deviendrait insoutenable. Si donc inévitablement la compréhension d'un Mystère nous est refusée, en revanche l'absurdité en peut être rendue manifeste. Nous dirons, dès lors, que tel Mystère est au-dessus de la raison, quand notre esprit ne peut s'élever adéquatement jusqu'à lui, parce que « la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois » appartient seulement à un être divin [3]. Et, en ce sens, nous pourrons parler de vérités supra-rationnelles. Mais, inversement, tel autre Mystère pourra être détruit par nous, si nous en démontrons logiquement l'absurdité [4]. De même que l'on doit seulement prouver la possibilité d'un Mystère et non sa vérité, on ne peut réfuter que son absurdité et non son invraisem-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit. t. VI, p. 57. *Théodicée, Disc. prél.*, par. 12.
2. Id., t. VI, pp. 63-64. *Ibid.*, par. 22.
3. Id., t. VI, p. 64. *Ibid.*, par. 23.
4. Id., t. VI, p. 67. *Ibid.*, par. 28.

blance, puisque par hypothèse toute vraisemblance est niée.

Ainsi se doit entendre la « sagesse » de Dieu transformée en « folie » devant les hommes[1]. Cette « folie » ne saurait être folie que relativement à la vraisemblance, aussi longtemps, du moins, que la logique du vraisemblable ne sera point constituée. Mais la sagesse de Dieu ne peut contredire la vraie sagesse de l'homme[2]. Les difficultés s'enchevêtrent, parce que nous ne possédons point de méthode pour faire se rejoindre le vraisemblable et le certain[3].

Leibniz n'a qu'ébauché la nouvelle logique ; et sa doctrine, par suite, n'est pas facilement saisissable. Si pourtant l'on approfondit après lui la distinction du nécessaire et du vraisemblable, distinction non purement logique, mais métaphysique en définitive, puisqu'elle est fondée sur la double existence de lois éternelles et de lois positives ; on possède la vraie méthode pour aborder les Mystères. Leur « incompréhensibilité » et leur « invraisemblance » ne sont pas inouïes. Dans la nature elle-même, des « qualités sensibles » que nous refusons de réduire à des « illusions » nous demeurent inaccessibles[4] ; et certaines invraisemblances, d'autre part, proviennent d'une expérience insuffisante[5] ; les apparences peuvent se maintenir contraires, et cependant un fait devenir non niable si nous parvenons à le vérifier[6]. On peut alors parler d'un triomphe de la *raison démonstrative* sur la raison apparente[7]. Car à la raison apparente se substitue

1. *Corinth*, I,I, 25-27 : cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 67. *Théodicée, Disc. Prél.*, par. 29.
2. Id., t. VI, p. 67. *Ibid.*, par. 29.
3. Id., t. VI, p. 68. *Ibid.*, par. 31.
4. Id., t. VI, p. 74. *Ibid.*, par. 41.
5. Id., t. VI, p. 72. *Ibid.*, par. 38.
6. Id., t. VI, p. 74. *Ibid.*, par. 42.
7. Id., t. VI. p. 74. *Ibid.*, par. 43.

ici la raison éternelle, et l'on « peut dire que le triomphe de la véritable raison, éclairée par la grâce divine, est en même temps le triomphe de la foi et de l'amour[1] ». Raison et Foi s'identifient ; et toute dissociation serait inintelligible[2].

On discerne, dès lors, quelle méthode le philosophe doit suivre en face des Mystères. Ils s'accordent avec la raison, dira-t-il, en ce sens que nul ne pourra montrer une *contradiction* entre le dogme et la raison ; mais ils dépassent cette même raison, puisque nul ne pourra faire voir *comment* la raison s'accorde avec eux[3]. Accord *négativement* indestructible et *absolument* incompréhensible. Accord dont les termes décisifs nous font défaut ; éminemment, ils sont ; et nous les pouvons dire réels, en vertu de l'union intime de la raison universelle et de la raison humaine. Plus précisément encore : si la raison est l'enchaînement des vérités, les Mystères la surpassent dans l'exacte mesure où ils « contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchaînenent[4] ». Mais ils ne contredisent pas à notre raison ni « à aucune des

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 76. *Théodicée, Disc. prél.*, par. 45.

2. Les textes abondent sur cette identification de la foi et de la raison. Cf. surtout Rommel, éd. cit., t. II, p. 54; Mollat, éd., cit., p. 52 ; *Lettre inédite à Morell*, 29 septembre 1698, citée plus loin p. 492, etc. — M. Couturat écrit, (p. 599 de *La Logique de Leibniz* (*Addenda*), que ces textes prouvent le « rationalisme » de Leibniz en théologie. Sans doute : Mais qu'entend-il ici par « rationalisme » ? Quand il affirme (p. 138) que la religion de Leibniz « est au fond essentiellement rationaliste, naturaliste et presque païenne, comme sa morale elle-même », il exprime une théorie qui serait juste, si ce mot de « rationalisme » n'était pas considéré ici par M. Couturat à peu près comme synonyme d'irréductibilité au christianisme. Ailleurs (*Rev. de Métaphys.*, janvier 1903, p. 93), à propos de la *Théodicée*, il écrit : « La religion n'est plus qu'un succédané de la morale; elle est inutile au sage. » N'est-ce pas toujours un point de vue personnel qui s'introduit ? N'est-ce pas surtout partir d'une conception de la religion « irrationnelle », — conception que Leibniz n'eût pas admise ?

3. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 86. *Théodicée, Disc. prélim.* par. 63.

4. Id., *Ibid.*

vérités où cet enchaînement nous peut mener[1]». Métaphysiquement, l'enchaînement de toutes les vérités, — vérités naturelles et vérités révélées, — conduirait à une conclusion finale identique. Et la Raison, telle que la veut construire Leibniz, serait une synthèse de la raison proprement humaine et de la raison initiée à Dieu. Fusion nécessairement ici-bas inachevée. Mais la Logique, transformée et élargie, ne nous permet-elle pas d'anticiper sur le Ciel[2] ? Nous ne pouvons pénétrer le Mystère ; mais nous le pouvons *soutenir*, et de la sorte nous y atteignons[3]. On objecte que jamais ainsi on ne construira. La raison serait uniquement susceptible de critique, jamais de création. Cependant, un Mystère dont on soutient la possibilité n'est-il en rien positivement conquis par nous ? Et doit-on parler des bornes de l'esprit humain, qui, au contraire, en cet effort pour pénétrer « l'intérieur des choses », exprime sa force inépuisable ?[4] Les négations ne sont qu'apparentes. Ce qui a été un instant détruit sera redressé, quelque jour, et comme incorporé à un édifice plus vaste. Et, quand deux thèses opposées paraissent ensemble anéanties, une vérité nouvelle, plus haute et plus profonde, les réunit par delà. N'est-ce point déjà la formule du rythme hegelien ? Lorsque la

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 86. *Théodicée, Disc. prél.*, par. 63.

2. Selon la logique mystique de Leibniz, la Caractéristique universelle nous amènerait à comprendre tout ce que peut reconstituer la raison d'un ange. — La notion d' « ange » reparaît souvent chez Leibniz. — Cf. Cette définition in *Inédits*, *Théologie*, vol. XX, f° 249 : « Angelus est spiritus completus creatus. » Cf. Couturat, *Opuscules et Fragments inédits*, édit. cit., p. 94, note 2. — et les textes cités *ibid.* — On pourrait donc parler d'une sorte de logique des anges, dont la nôtre serait l'anticipation.

3. Gerhardt, t. VI, p. 91. *Théodicée, Disc. prél.*, par. 72.

4. Gerhardt, éd. cit., t. VI, p. 97. *Théod. Disc. prél.*... par. 81 : « Je crois, qu'il y faut reconnaître des marques de la force de l'esprit humain, qui le fait pénétrer dans l'intérieur des choses. Ce sont des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour, qui nous promet une lumière plus grande. »

raison, dit Leibniz, « détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même temps les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions *aussi loin qu'elle peut aller*[1] ».

Ainsi la raison, telle que les hommes la décrivent, s'oppose à la foi, telle que les hommes la décrivent. Mais, à mesure que cette raison limitée est détruite, la foi véritable apparaît ; et, quand toutes les deux semblent près de s'anéantir, la raison universelle s'offre à nous. Nous la devons suivre selon nos forces, « aussi loin qu'elle peut aller ». Alors s'effaceront les oppositions coutumières. Les notions dépravées se redresseront. Les phénomènes de la foi irréductibles à la raison s'y ramèneront ou mourront. Le Mystère se pourra soutenir par la raison ; de même le miracle devra rentrer dans l'ordre ou disparaître. « Dieu ne fait rien hors d'ordre[2]. » Sans doute les théologiens se récrieront et parleront de volontés « extraordinaires » de Dieu. Mais les volontés que nous croyons extraordinaires ne s'opposent violemment qu'à l'ordre particulier des créatures. L'ordre universel domine et régit l'ordre particulier ; et à l'Universel toute volonté de Dieu ne peut être que conforme[3]. Nulle irrégularité n'est même concevable. Un miracle est fidèle à l'ordre universel, de même que les opérations naturelles s'harmonisent avec les maximes subalternes de la nature ou « coutume de Dieu[4] ». Nulle parti-

1. Gerhardt, éd. cit., t. VI, p. 97. *Théod.*, *Disc. prélim.*, par. 80.

2. Id., t. IV, p. 431. « Discours de Métaphysique », par. VI.

3. Id., t. IV, p. 431. « Disc. de Métaph. », par. VI.

4. Id., t. IV, p. 432. « Disc. de Mét. » Cf. Couturat, *Opusc. et Fragm.*, éd. cit., p. 154. Le miracle conçu comme une « expérience » de métaphysique que

cularité, par suite, dans la notion de miracle. Jamais Dieu ne déroge aux lois générales, comme le veulent les théologiens ; il substitue à une loi, dite générale, une autre plus générale encore et qui, à force de tendre vers l'absolu, se particularise en apparence. Toute volonté individuelle de Dieu ne s'individualise que dans son effet, et pour notre expérience. Essentiellement, plus sont universelles les lois dont elle dérive, plus elle nous apparaît elle-même individuelle.

Populairement, on dénature la notion de miracle. Un miracle n'est nullement par essence un événement rare et exceptionnel. « Autrement, les monstres seraient des miracles[1]. » Il nous arrive d'appeler miracles des événements qui dépassent nos forces actuelles, et qui sont le privilège d'êtres supérieurs à l'homme ; à peu près comme nos propres actions paraîtraient miraculeuses aux animaux s'ils s'avisaient d'y réfléchir[2]. Tels seraient les miracles des anges[3]. Si en effet les êtres se hiérarchisent depuis le simple vivant jusqu'à la diversité des monades angéliques, toute relativité doit être exclue de la notion de miracle. « Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est qu'on ne les saurait expliquer par les natures des choses créées[4]. » Par suite, il importe de connaître les possibilités de chaque substance pour décider si telle action est miraculeuse. Le *commencement* du monde, le *commencement* de la vie sont des miracles, parce que les forces naturelles ne les expliquent pas. Si l'on nomme miracle

Dieu nous accorderait « pour l'amour de nous, pour nous faire connaître les choses immatérielles éloignées ».

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VII, p. 377. Quatrième écrit contre Clarke, par. 43.

2. Id., t. VI, p. 265. *Théodicée*, 3e partie, par. 249.

3. Id., t. VII, p. 377. 4e Écrit contre Clarke, par. 44, et 5e Écrit, par. 117, p. 418.

4. Id., t. VI, p. 241. *Théodicée*, par. 207.

tout phénomène provisoirement inexplicable, ou irréductible aux forces connues, aucune différence ne sera saisissable entre la « nature » et le « miracle » ; mais aussi, ni la nature ni le miracle ne seront définis avec précision ; et il faudra dire que « tout sera également naturel, ou tout... également miraculeux[1] ». « En bonne philosophie, et en saine théologie, il faut distinguer entre ce qui est explicable par les natures et forces des créatures, et ce qui n'est explicable que par les forces de la substance infinie. Il faut mettre une distance infinie entre l'opération de Dieu qui va au delà des forces des natures, et entre les opérations des choses qui suivent les lois que Dieu leur a données, et qu'il les a rendues capables de suivre par leurs natures, quoiqu'avec son assistance[2]. »

Bien des phénomènes sont naturels, dont l'origine se révèlerait miraculeuse. Le monde lui-même est un miracle. Et ainsi se réconcilient dans le leibnizianisme essentiel la « nature » et le « miracle ». Les Cartésiens nous ont trop accoutumés à déclarer la nature simple et aisée. Quelque effort désespéré pour briser les cadres de nos esprits nous fera comprendre la fusion progressive de l'ordre et du miracle hors de nous, de la raison et de la foi en nous. « Cela passe notre imagination, cependant on sait que cela doit être ;... de sorte qu'on peut dire que toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison, et qui deviennent miracles à force d'être raisonnables[3]. » Si, en effet, tout miracle commence exactement alors que la nature d'une chose créée est insuffisante à expliquer jusqu'à l'ultime ses propres qualités, l'Univers,

1. Gerhardt, éd. cit., t. VII, pp. 416-417, par. 110 du 5e Écrit contre Clarke.

2. Id., p. 417, *Ibid.*, par. 112.

3. F. de Careil, éd. cit., t. Ier, p. 349. Lettre de Leibniz à Bossuet, 18 avril 1692.

analysé selon cette méthode minutieuse, apparaît comme un miracle.

Par cette fusion finale du « miracle » et de la « nature » sont définitivement rejetées les forces extérieures à la « liaison universelle ». Tout phénomène qui s'affranchirait de cette continuité deviendrait « déserteur de l'ordre général[1]. » Or les théologiens disent que tout miracle est discontinu et spécial. Mais le vrai miracle n'est pas accidentel ; il est constant ; il n'est pas relatif, mais absolu. Peu importe que sa réalisation dans le temps et dans l'espace ait été circonscrite à une époque ou à un lieu. De ce que le Christ par exemple est né en un lieu et en un temps, il ne suit pas que son Incarnation n'ait été empreinte d'éternité. Les Mystères ne peuvent contrarier l'ordre universel ; car ils sont la réalité la plus *déterminée*. Et Leibniz, à la fois par l'analyse infinitésimale et par la déduction philosophique, prouve la supériorité du *déterminé* sur le grand et le petit[2]. Or, les Mystères *déterminent*, pourrait-on dire en transposant cette pensée de Leibniz, ce qui est dispersé ou ébauché ailleurs. Les Mystères tels que l'Incarnation, la Rédemption, la Transsubstantiation, non seulement *déterminent* le réel, mais encore le pénètrent en son détail. La mathématique déjà nous avait préparés à découvrir les propriétés d'excellence dans les quantités très petites. « Par exemple, si dans la ligne de la plus courte descente entre deux points donnés nous prenons deux autres points à discrétion, la portion de cette ligne interceptée entre eux est encore nécessairement la ligne de la plus courte des-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 546. In *Considérations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques.*

2. Id., t. VII, pp. 270 sqq. « *Tentamen Anagogicum, Essai anagogique dans la recherche des causes.* » — Opuscule capital.

cente à leur égard[1]. » De même, la perfection s'insinue dans le détail ; autrement elle ne pénétrerait pas le tout. Qu'est-ce que l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie, la Grâce, sinon Dieu se voulant maître du détail et non plus seulement de l'ensemble ?

Métaphysiquement donc, les Mystères rentrent dans l'ordre suprême. On comprend alors que la grâce domine la nature, puisqu'elle l'exalte et porte à l'absolu les lois de la nature, « en sorte que la nature même mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant[2] ». Par suite, une intelligence « analogique » des Mystères ne nous sera pas refusée.

La Trinité, par exemple, nous sera accessible, grâce à cette méthode « analogique ». L'esprit se peut comprendre lui-même ; mais, nécessairement alors s'y manifeste quelque différence entre ce qui comprend et ce qui est compris[3]. La substance divine, increéée, subsistant par elle-même, enveloppe de la sorte une relation essentielle[4]. « Il y a trois réalités relatives dans une seule substance absolue[5]. » L'appellation du Père, du Fils, de l'Esprit, dérive d'un procédé tout humain pour décrire les relations au sein de l'Absolu. Le Fils ou le Verbe est l'image du Père, puisque le Père en percevant le Verbe

1. Gerhardt, éd. cit., t. VII, p. 272, *Tentamen Anagogicum*.

2. Id., t. VI, p. 605. *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, par. 15.

3. Cf. *Inédits*, *Théologie*, vol. III, 4. *De Deo trino*, f° 3, verso : « Manifestum est aliquod discrimen esse inter id quod intelligit et quod intelligitur. »

4. *Inédits*, *Théologie*, vol. III, 4, fol. 2. « Est autem divinitatis persona quædam substantia singularis increata, per se subsistens, sed quæ involvit relationem essentialem. »

5. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. III, pp. 134 et 175. Lettres à Basnage de Beauval et à Burnett.

se perçoit soi-même[1] ; et cette perception s'identifie à l'amour de soi-même[2]. Or, dans cette perception et cet amour que, d'accord avec la théologie catholique, il appelle le Saint-Esprit, Leibniz distingue en même temps une Volonté. « L'Esprit », écrit-il, « est dit amour ou volonté[3] ». La doctrine traditionnelle s'enrichit ici. Cette addition est-elle secondaire chez Leibniz, ou n'enveloppe-t-elle point le secret de sa pensée mystique ? — La Perception ou la Connaissance identique à l'Amour ; de cette thèse à la fois philosophique et chrétienne Leibniz, on l'a vu, a extrait toute sa notion de l'Amour de Dieu. Mais cette union éternelle de l'Amour et de la Connaissance est elle-même la Volonté. De même l'Action sort de la Connaissance ; et le Bien général surgit immédiatement de la Gloire de Dieu : Amour de Dieu, Bien général, Gloire de Dieu ; cette totale activité humaine se transfigurerait à la limite en la Trinité divine.

Si nous nous efforçons de scruter les brèves formules où Leibniz consigna sa doctrine sur les Mystères, nous les trouverons toutes plus ou moins parallèles à ses pensées proprement philosophiques. A un système qui nulle part ne la préparerait il ne superpose point tout à coup, étrangère et inattendue, la Révélation chrétienne. Pour lui, cette Révélation, au contraire, achève la révélation naturelle. Les « vivants » révèlent l'Univers ; les « esprits » révèlent Dieu. Le monde total est en nous ; de même Dieu vit en nous, et entre en « société avec nous ». Aux thèses de la Monadologie

1. *Inédits, Théologie*, Vol. III, 4, fol. 2, *en marge* : « Verbum, seu id quod intelligitur, est imago Patris, quia Pater verbum percipiens, id ipsum percipit, quod ipse est, nempe mentem illam quæ se intelligit. »

2. Id., *Ibid.*

3. Id., *Ibid.*, fol. 3, verso : « Spiritus sanctus dicitur amor, seu voluntas. » Cette identité de l' « amour » et de la « volonté » est primordiale en Leibniz.

s'adaptent entièrement les thèses des écrits religieux de Leibniz. Et la Révélation apparaît comme la combinaison du règne de la Grâce et du règne de la Nature[1].

Vivante expression de la Révélation, Jésus-Christ n'est-il point celui par qui le plus parfaitement cette combinaison se réalise ? L'Univers déjà s'offre à nous comme la progressive fusion de la Grâce et de la Nature. Fusion presque ignorée des anciens philosophes, et que pleinement Jésus-Christ dévoile. « Jésus-Christ », dit Leibniz, « acheva de faire passer la religion naturelle en loi... Il fit lui seul ce que tant de philosophes avaient en vain tâché de faire[2]. » Il actualisa, pourrait-on dire, et la grâce éparse au sein de la nature, et la révélation inscrite au cœur de l'homme. L'homme fut choisi parmi tous les êtres, non point que de ceux-ci la Divinité fût absente : « Elle est jointe, mais moins étroitement, à toutes les créatures, et... toutes les créatures ont un degré d'activité qui les fait imiter la Divinité. Et même toutes les substances véritables et simples... doivent toujours subsister. » Mais si, partout, quelque chose d'actif s'unit à quelque passivité et la transforme ; et si, ajoute Leibniz, « comme un actif joint à l'animal en fait l'homme, ainsi la Divinité jointe à l'homme en ferait l'homme-Dieu[3] », l'homme apparaît « comme un point de rencontre des natures inférieures et supérieures[4] ». L'Incarnation, dès lors, s'affirme le complément véritable de Dieu : Par elle la créature fut promue « jusqu'à la plus sou-

1. Cf. F. de Careil, t. Ier, p. 537. « Syst. Theologicum ».

2. *Théodicée*, préface, passage déj. cité p. 45.

3. Klopp, éd. cit., t. VIII, p. 397.

4. F. de Careil, t. Ier, p. 542. « Syst. Theologicum. » « In homine superiores atque inferiores naturæ quasi in confinio quodam conjunguntur. »

veraine élévation[1] » qui lui pouvait être permise, tandis que, par bonté, s'abaissait et se communiquait ce Dieu lui-même. Nous étonnerons-nous, dès lors, que Leibniz ait pu écrire : « Peut-être même que le principal dessein de Dieu dans la création est l'Incarnation de son Fils et que l'ordre de la nature ne sert que d'occasion à celui de grâce : l'obéissance et le sacrifice du Verbe incarné a plu davantage que la rébellion de l'homme n'a déplu. *O certe necessarium Adæ peccatum*!.. *O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem!* Dieu agit pour sa gloire et le principal de ses desseins est celui dont il en tire davantage. Et il a plus de gloire de son Fils que de tout le reste de ses ouvrages[2]. »

Leibniz a-t-il donc cru totalement en la Divinité du Christ ? Nul ne saurait ici répondre. Car les œuvres écrites ne suffisent point à guider jusqu'aux profondeurs par qui le secret serait livré. « Jésus-Christ a découvert aux hommes le mystère et les lois admirables du Royaume des Cieux et la grandeur de la suprême félicité que Dieu prépare à ceux qu'ils l'aiment[3]. »

1. *Inédits, Théologie*, vol. III, 4, f° 3. *De persona Christi* : « *Pulcherrimum est mysterium Incarnationis*... Certe in eo videtur contineri complementum optimum Dei, ut Creatura ad quantam maximam... attolleretur elevationem, et Deus se pro summa sua benignitate, quantum possibile est, demitteret et communicaret, et regnum quoddam institueret... » Cf. même fragment, f° 2, verso, au dos d'une partie déchirée : « Sufficit ergo ut credamus per incarnationem, communicatas esse humanitati omnes perfectiones... »

2. *Inédits, Théologie*, vol. XX, f° 311.

3. Ce texte est le sommaire du paragraphe XXXVII du « Discours de métaphysique » ; et l'on sera surpris de lire ici « sommaire de paragraphe », alors qu'aucune édition du « Discours » ne fait mention de tels sommaires. Or, les manuscrits de Hanovre nous offrent le même « discours » sous deux rubriques différentes. On trouve d'abord in *Théologie*, vol. III, 1, sous le titre (*non de Leibniz*) de « Traité des perfections de Dieu » et une seconde fois in *Philosophie*, III, 7, le même « discours ». Mais le premier exemplaire (*Th.*, III, 1) est le principal. C'est le brouillon même de Leibniz, beau manuscrit avec beaucoup de ratures, fort travaillé, mais très lisible, in-folio nettement semi-marginal, avec de nombreux renvois en marge. La division en paragraphes, qui a été conservée par les éditeurs,

Mais, d'où lui vient le pouvoir d'une telle révélation? Et, si « les perfections divines sont en lui », est-ce parce qu'il est lui-même Dieu, « ou » seulement « parce que dans l'humanité, par l'union vraie, habite la plénitude de la divinité [1]? » La foi intime, ici, ne se laisse point saisir. Mais, du moins, perçoit-on que nul motif de métaphysique personnelle n'interdisait à Leibniz d'agréger à son système le christianisme dogmatique : Dieu par son Christ substitua à l'action extérieure ou miraculaire l'action de soi sur soi. Si Dieu entre en société avec les monades humaines et les monades angéliques, il a pu condenser en un être cette « société » et attirer ainsi définitivement les hommes à lui. Leibniz, au terme d'un dialogue religieux entre un Père jésuite et un Protestant, prononça un jour la parole décisive : « La divinité, qui habitait dans la nature humaine de Jésus-Christ, a fait la réunion de Dieu et des hommes [2]. »

Cette « réunion » est-elle définitive? Le Bien de chaque créature réside-t-il dans un bonheur individuel, ou dans la soumission à l'ordre universel? Dieu s'est-il proposé, en créant le monde, de se glorifier lui-même ; ou a-t-il eu égard surtout aux mouvements volontaires des substances intelli-

est exacte; mais dans cet exemplaire, l'indication de la matière, pour chaque paragraphe, est inscrite entre crochets. — Le deuxième exemplaire (*Ph.*, III, 7) est une copie revue par Leibniz; la première page écrite par Leibniz lui-même. La division en paragraphes est restée, mais les sommaires n'existent plus. Ils ne doivent donc pas être ajoutés dans les éditions ultérieures; mais l'indication en paraît indispensable. On remarquera d'ailleurs que ces sommaires correspondent à ceux qu'indiquait Leibniz dans une lettre au Landgrave. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, t. II, pp. 12-14. — Quant au « Discours » lui-même, c'est une dissertation sans titre, comme très souvent chez Leibniz.

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. III, 4, fol. 2, verso.

2. *Rev. de Métaph. et de Morale*, janvier 1905, loc. cit., *Dialogue entre Poliandre et Théophile*, p. 27.

gentes ? On considère les deux fins comme inconciliables. Pourtant, Dieu créant le monde devait communiquer ses perfections ; et de cet effort sortait inévitablement la possibilité des créatures, de mieux en mieux adaptées à ces perfections mêmes [1]. Le décret absolu de réprobation et d'élection ne serait pas plus compréhensible qu'une création artificielle et désordonnée. Et, de même que l'on ne conçoit pas comment le monde se fût réalisé sans une lutte entre les possibles, ainsi l'on ne voit pas comment Dieu attacherait sa grâce à un être sans que d'autres grâces eussent lutté en lui.

Pourtant Dieu peut produire la foi en sa créature et choisir qui il veut. Que le salut vienne de la foi ; si Dieu l'a produite en nous, nous ne sommes en rien les auteurs de notre salut. Dieu a-t-il la volonté de sauver l'homme ou celle de le rendre fidèle [2] ?

Il conviendrait d'abord de distinguer entre les *prédestinés* et les *destinés*. Tous seraient *prédestinés* à être sauvés ; quelques-uns seraient *destinés* à être damnés. D'autre part, de même que nous ne péchons pas nécessairement, nous ne sommes pas non plus aidés nécessairement. « Quelque efficace que soit la Grâce Divine, il y a lieu de dire qu'on y peut résister [3]. » Le décret absolu, tel que l'imaginent les Supralapsaires, est opposé, non seulement à l'essence divine, mais encore à la nature. La grâce s'adapte aux circonstances. Si Dieu n'agissait pas relativement à la nature des objets, il jetterait une grâce dans le vide [4].

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 144. *Théodicée*, par. 78.
2. Id. t. VI, p. 147. *Théodicée*, par. 83.
3. Id., t. VI, p. 282. *Théodicée*, par. 279.
4. Id., p. 285. *Théodicée*, par. 283.

Cette combinaison de Dieu et du monde ne lève pas la difficulté des choix individuels. Soit que Dieu veuille sauver le fidèle, soit qu'il veuille rendre fidèle celui qu'il veut sauver, — il choisit ; car cette fidélité même ou cette élection est un don de Dieu. Dans la *Théodicée*, Leibniz, en apparence, n'est pas effrayé de l'alternative ; mais ailleurs, en une note personnelle, il déclare sans détour qu'en vérité le décret absolu est la seule hypothèse vraisemblable : « On demande que les Réformés renoncent à leur doctrine sur le décret absolu », écrit-il, « et moi, je crois qu'ils n'ont pas autant de tort en cela, que le vulgaire chez nous se l'imagine... Quand on considère que la foi est elle-même un don de Dieu, on trouve que la dernière raison se réduit à sa pure grâce et non pas à nos bonnes qualités[1]. »

Doctrine sombre, en vérité, et peu adaptable à l'optimisme, rarement mis en doute, de la *Théodicée*. D'après la *Théodicée*, Dieu veut sauver tous les hommes par une « inclination sérieuse et forte[2]. » Mais cette inclination reste idéale ; et, dès que Dieu veut produire le monde, il le voit en sa suite ; non seulement tous les possibles luttent entre eux, mais ces possibles entrent en combinaisons finies, puis infinies, d'où sortent une infinité de systèmes universels, que Dieu compare encore entre eux ; et le résultat de toutes ces comparaisons est le choix de l'Univers actuel. Mais alors, que signifie, selon Leibniz, cette antériorité, dont s'angoissent les Évangéliques et les Réformés ? Dieu choisit-il le fidèle, ou rend-il fidèle celui qu'il veut choisir ? Problème anthropomorphique : Ce qui semble successif à un entendement fini est

1. *Inédits*, Petite feuille comprise dans la Correspondance *inédite* avec Samuel von Pufendorf, folio 11.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, pp. 146, 285 et *passim*, *Théodicée*.

simultané pour l'entendement divin. Un seul décret : Celui de créer un tel monde[1].

Dès lors, nulle interprétation traditionnelle ne doit interdire cette proposition : La *Théodicée* nous présente un optimisme universel et un pessimisme humain. — Plus profondément : Si le pessimisme surgit d'une méditation de l'Univers, la *Théodicée* figure un pessimisme.

Sans doute, au faîte de ce système, apparaît un Dieu qui aime et veut sauver, et par qui plus que nous ne croyons se répand le salut. Mais ce Dieu ne veut pas avant tout nous sauver. « Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu[2] ». Dieu a donné la raison à l'homme, *non pas pour lui*, mais pour contribuer à *la perfection de l'univers*[3]. Dieu se doit avant tout à l'univers[4] ; si bien que Dieu ne nous « accorde que ce qui convient au tout[5] ». « La félicité de toutes les créatures raisonnables est un des buts où il vise ; mais elle n'est *pas tout son but*, ni *même son dernier but*[6] ». Certes, dit Leibniz, « Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion ; cependant, je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards[7]. »

Paroles décisives, qui signifient l'un des pessimismes humains les plus accentués qu'ait jamais conçus un philo-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, pp. 147-148. *Théodicée*, par. 84.
2. Id., t. VI, p. 169. *Théodicée*, par. 118.
3. Id., t. VI, p. 170. *Théodicée*, par. 119.
4. Id., t. VI, pp. 170-171.
5. Id., t. VI. p. 174 : « *L'importunité des prières ne fait rien auprès de Dieu ;* il sait mieux que nous ce qu'il nous faut ; *et il n'accorde que ce qui convient au tout.* » Sur la Prière, voir plus loin, p. 507.
6. Id., t. VI, pp. 169-170. Non souligné par Leibniz.
7. Id., t. VI, p. 169. *Théodicée*, par. 118.

sophe. Une telle vision dérive nécessairement de nos sciences nouvelles. Saint Augustin ne savait comment « excuser la prévalence du mal. » Mais il croyait que seule notre terre était habitée, et que tout le reste se réduisait à « quelques globes luisants et quelques sphères cristallines. » Or, maintenant, nous savons que notre monde n'est qu'un « appendice » de l'un des innombrables soleils. Nos maux ne sont donc qu'un presque néant à côté des biens universels [1]. Nous nous hiérarchisons selon une discipline inviolable. Peut-être, dans le fond, sommes-nous tous également mauvais ; mais nous ne le sommes pas d'une manière semblable. Le plan universel nous adapte à telles circonstances, par qui nous sommes plus ou moins méchants. « On peut dire que les hommes sont choisis et rangés, non pas tant suivant leur excellence que suivant la convenance qu'ils ont avec le plan de Dieu [2]. » Dieu n'a de commune mesure qu'avec l'Univers ; et sa fin ne peut être qu'universelle. De là vient que son plan est simple et fécond, d'une fécondité infinie et riche de toutes les particularités. Mais ces particularités trouvent leur gloire dans l'universel, comme toutes les substances s'expliquent dans la monade infinie.

Ainsi se transfigure encore la notion de Bien général. L'individu se doit courber devant le Bien universel et se confondre en lui de plus en plus héroïquement. Pourquoi Dieu a-t-il décrété l'existence d'un malheureux ? Ce malheureux pouvait ne pas exister ; mais le monde ne serait plus ce monde. L'homme non éclairé contemple douloureusement un Sextus sortant « du temple, tout en colère », et méprisant « le

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, pp. 113-114. *Théodicée*, par. 19.
2. Id., t. VI, p. 161. *Théodicée*, par. 105.

conseil des dieux, ...battu, malheureux[1] ». Mais l'âme glorieuse, à qui Dieu dévoile quelque chose de son infinitude, comprend que Dieu a seulement *permis* l'existence d'un tel homme. Devait-il sacrifier ce monde à cet homme, et non cet homme à ce monde? « Il ne pouvait manquer de choisir ce monde,... qui fait la pointe de la Pyramide : autrement » il « aurait renoncé à sa sagesse[2]. »

Conclusion douloureuse, incluse en tout ce dialogue angoissant de Laurent Valla et d'Antoine, puis du grand Sacrificateur et de Pallas. Quand le grand Sacrificateur, exalté jusqu'à l'infini, contemple un crime individuel en même temps que l'ordre universel, il se voit « à la source du bonheur », et se trouve « ravi en extase » ; il s'éveille bientôt et rend grâces ; il travaillera désormais « avec toute la joie dont un mortel est capable[3]. » Il a introduit à jamais en lui l'esprit de l'Univers.

Ainsi naîtra pour nous tous le véritable amour de Dieu. On ne peut aimer Dieu que si l'on veut ce qu'il veut, quand même on aurait le pouvoir de le changer[4]. Le monde n'est pas fait pour nous ; cependant il est à nous si nous sommes sages : « Il nous accommodera si nous nous en accommo-

1. Gerhardt, t. VI, p. 364. *Théodicée*, par. 416.

2. Id., t. VI, p. 364. *Théodicée*, par. 416.

3. Id., t. VI, p. 365. *Théodicée*, par. 417.

4. Id., t. IV, p. 429. « Disc. de mét. ». Cf. aussi, *Inédits*, *Théologie*, vol. V, 3 a, Fragment sur William Penn : « La connaissance des grandeurs de Dieu... consistant principalement dans la contemplation de l'ordre merveilleux qui se découvre en toutes choses, à mesure qu'on en pénètre le fonds, il est visible que l'amour de Dieu et de l'ordre divin qui en résulte fera que nous tâcherons aussi à nous conformer à cet ordre et à ce qui est le meilleur. Cela fait que les sages ne sont point mécontents de ce qui est passé, sachant bien qu'il ne peut manquer d'être le meilleur : mais ils tâchent de rendre l'avenir, autant qu'il dépend d'eux, aussi bon qu'il est possible, sachant que si nous y manquons, l'ordre général ou l'harmonie des choses n'y perdra rien, mais ce sera nous qui y perdrons, parce que nous y aurons moins de rapports. »

dons ; nous y serons heureux, si nous le voulons être[1]. »

Moralement donc, aucune détresse ne se doit emparer de nos âmes. Leibniz déjà, en une dialectique dont Schopenhauer analysant le regret ne dépassera point l'âpreté, nous crie : A quoi bon vous plaindre? Avant votre péché, direz-vous que Dieu vous destina à le commettre? Car d'où le saurez-vous? Et quand saurez-vous que vous êtes déterminé au péché, sinon lorsque vous aurez péché effectivement[2]? Dès lors, dites-vous à vous-même : Il est assuré peut-être de toute éternité que je pécherai; mais peut-être aussi n'est-ce point. Que j'agisse suivant mon devoir, que je connais! Un personnage de Leibniz, le marquis de Pianèse, se révoltait un jour de cette grâce inconnue : « Dieu donne sa grâce à qui il veut », disait-il à l'Ermite auprès de qui il était venu chercher la lumière : — « Oui », répondait le P. Emery, « et à ceux qui la veulent. — Le vouloir même est une grâce de Dieu. — Mais le vouloir ne consistant que dans une forte résolution de s'appliquer à ce qui regarde son salut, il est inutile de chercher la source de la volonté. Car que peut-on souhaiter davantage de Dieu et de la nature? Ne suffit-il pas de n'avoir besoin que de volonté ou d'attention pour être ou heureux ou inexcusable[3]. »

Quel est donc ce bonheur? Ne réside-t-il pas avant tout en une connaissance? Leibniz ne le dit pas nettement. Dieu,

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 232. *Théodicée*, par. 194.

2. Id., t. IV, p. 454 : « Disc. de mét. », par XXX : « Or cette âme un peu avant que de pécher aurait-elle bonne grâce de se plaindre de Dieu, comme s'il la déterminait au péché?... D'où sait-elle qu'elle est déterminée à pécher, sinon lorsqu'elle pèche déjà effectivement? » Cf. maintenant Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livre IV, par. 55 : « La décision seule, et non le pur désir, est un indice sûr du caractère : *elle le lui révèle à lui-même et à autrui.* »

3. Cf. *Rev. de Métaphys.*, janvier 1905, art. cit., p. 19, *Conversation du marquis de Pianèse et du Père Emery.*

affirme-t-il, est un Esprit, aimant les Esprits, qui sont « quasi de sa race ». Il entre en société avec eux. Le Tout domine l'individu. Mais ce Tout est un Tout spirituel. Aucune action matérielle n'est concevable.

A ce Tout spirituel nous nous soumettons de plus en plus pleinement, à mesure que nous montons vers la connaissance de Dieu. De ce monde des Esprits, comment saurions-nous autre chose que les lois générales ? L'ensemble seul est accessible ; mais le détail est enseveli « en cette profondeur immense des richesses dont... Saint-Paul avait l'âme ravie [1]. » La Révélation de ce « détail » fut inaugurée par Jésus-Christ. Il nous a décrit le Royaume des Cieux, qui est la République des Esprits et la véritable Cité de Dieu ; lui seul a su nous dire combien Dieu nous aime. Il a déclaré que les cheveux de notre tête sont tous comptés, et qu'un verre d'eau bien employé aura un jour son prix. Dieu a soin des passereaux : Négligera-t-il « les créatures raisonnables, qui lui sont infiniment plus chères ? » « Les justes seront comme des soleils ; et... ni nos sens, ni notre esprit n'a jamais rien goûté d'approchant de la félicité que Dieu prépare à ceux qui l'aiment [2] ».

Y aurait-il donc combinaison finale du bonheur universel et du bonheur individuel ? Peut-être en effet l'immortalité, telle que la conçoit Leibniz, résout-elle la décisive antinomie. La félicité des esprits sera un bonheur issu d'une connaissance. Ils connaîtront de mieux en mieux que le bonheur individuel réside en la conscience du bonheur universel. La recherche

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 457. « Disc. de métaphys. », par. XXXI.

2. Id., t. IV, pp. 462-463. « Disc. de métaphys. », par. XXXVII.

humaine du Bien général et de la Gloire de Dieu, recherche en qui l'amour de Dieu se résume, signifie une vraie anticipation de la vie triomphante. Et le dialogue final de la *Théodicée* figure, sans doute d'une façon encore approximative, l'allégresse des esprits, qui, bons ou malheureux, connaîtront la vérité. La possibilité de progrès infini que Leibniz transporte dans la vie éternelle nous permet de supposer des victoires de l'esprit sur lui-même, à mesure que sa méditation et sa sagesse s'accroîtront. Rien pourtant ne sera détruit de l'infinie hiérarchie. Mais, certaines âmes seront en quelque sorte condamnées à l'amour de Dieu ; et, comme toutes les autres âmes, l'esprit de l'Univers les imprégnera pour toujours.

Que sont ces âmes, en vérité ? L'humanité est-elle sans sans cesse créée par Dieu ou se transforme-t-elle ? Si l'on admet la faute originelle, toute théorie créationniste contraindrait Dieu à créer sans cesse des âmes pures dans des corps corrompus. La doctrine de Leibniz est ici très indécise ; mais il importe de la ressaisir. Ses idées métaphysiques ne le préparaient pas à admettre que l'âme est séparée du corps. Aucun « vivant », qu'il soit végétal ou minéral, n'est privé d'une monade « nue ». Et, d'autre part, nulle âme, si spirituelle qu'on la suppose, ne détruit en elle toute espèce de corporéité. Les monades angéliques, ainsi que le pensèrent plusieurs Pères de l'Église, sont liées à des « corps subtils ». Tous les êtres se développent, dès lors, par voie de transformation. Faut-il faire exception pour l'homme ? Comment concevrait-on la faute d'un être, qui, créé d'emblée par Dieu, serait, par hypothèse, sans attache personnelle avec la série antérieure des vivants ? Au contraire, je puis supposer que les âmes qui devront devenir âmes humaines ont été

toujours dans le monde, jusqu'à Adam[1], depuis le commencement des choses, comme âmes sensitives et animales. Elles sont ainsi demeurées jusqu'à la génération de l'homme et se sont alors élevées au degré des âmes raisonnables. On ne voit guère comment elles seraient passées d'elles-mêmes du sensitif au raisonnable. Mais Dieu a pu non les créer, mais les « transcréer[2]. » Cette notion de « transcréation » concilie peut-être d'une manière profonde le créationnisme et l'évolutionnisme. « Transcréer » un animal, c'est infuser en un organisme alourdi d'instincts une raison douloureusement lointaine. Dieu introduirait en une âme déjà corrompue « une nouvelle perfection ». Le « péché d'Adam » serait bien alors le péché *originel*.

Transformation totale de la doctrine traditionnelle. L'âme n'est plus cette essence à jamais pure dès l'abord, puis à jamais corrompue par un corps infiniment distant de sa perfection. L'esprit est immanent à l'être; la raison humaine est le dernier progrès connu de la vie originelle. Et le péché remonte à l'être même. Aucune irrémissibilité, par suite; mais progressive victoire de l'avenir sur le passé. Métaphysiquement, Leibniz ne pouvait que reprendre les grandioses espérances origénistes sur la transfiguration des créatures et même des mauvais anges[3]. Le « progrès » est à jamais victorieux de la stabilité. — « Il se peut même que le genre humain parvienne avec le temps à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement[4]. »

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 152. *Théodicée*, par. 91.

2. Id. t. VI, p. 153. *Théodicée*, par. 91.

3. Id., t. VI, p. 111; cf. aussi p. 279: « Dieu n'oubliera pas d'avoir pitié... dans sa colère. »

4. Id., t. VI, p. 317. *Théodicée*, par. 341.

L'Immortalité elle-même doit être regardée comme un « progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et à de nouvelles perfections[1]. » L'Univers entier est en travail.

L'antique désaccord de la « nature » et de « l'esprit », si aggravé par le Christianisme traditionnel, se résout maintenant en harmonie. Si Dieu « transcrée » l'être, la nature tout entière peut être regardée comme une perpétuelle transcréation. Conclusion que n'a point expressément dégagée Leibniz. Mais, quand il conçoit l'union de la « grâce » et de la « nature » ; quand il décrit la Cité des Esprits et l'harmonie entre « Dieu monarque » de cette Cité et « Dieu architecte » de l'Univers, il transfigure des notions chrétiennes. La Grâce leibnizienne n'est plus la Grâce chrétienne, attirant à soi des âmes élues. Pourquoi cependant Leibniz se servirait-il du même mot, s'il ne percevait quelque concordance ? En fait, la Grâce qu'il dépeint n'est pas seulement une puissance qui s'humanise, mais une puissance qui s'insinue dans la nature tout entière.

Or le Christianisme se refuse à une telle fusion de la nature et de l'esprit. Dieu a créé l'homme, enseigne-t-il, dans un état extra-naturel. L'homme est tombé et est redevenu nature. Puis il a été sauvé de la nature par la Rédemption. Rupture plus ou moins violemment affirmée ou plus ou moins habilement dissimulée selon les cas, mais toujours saisissable en les thèses morales et métaphysiques des Chrétiens. Rupture dont nous souffrons aujourd'hui plus que jamais et dont Leibniz est l'un des premiers à avoir proclamé le blasphème. Nous connaîtrions sur ce point l'essence de la pensée

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 606. *Principes de la Nature et de la Grâce.* (*Fin.*)

leibnizienne, si un admirable inédit, dont le titre indique une dogmatique totale, eût été terminé. Il s'agit d'un fragment, ainsi intitulé : *Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature, le paganisme ou la corruption de la loi de la nature, la loi de Moïse ou le paganisme réformé, et le christianisme ou la loi de la nature rétablie*[1].

Le simple énoncé de ce texte est d'une gravité particulière. Nulle ambition diplomatique ne peut être ici alléguée; Leibniz parle en son nom. L'examen du manuscrit fait d'ailleurs reconnaître le graphisme hâtif et passionné, par qui certains papiers de Leibniz, où la page entière est remplie, se distinguent si nettement des écrits moins fiévreux, le plus souvent semi-marginaux. L'écriture est penchée, ainsi que de coutume lorsque Leibniz compose rapidement, tandis qu'en d'autres manuscrits elle est au contraire redressée et souvent verticale. L'encre enfin semble identique d'un bout à l'autre; l'ouvrage, qui devait comprendre quatre parties, s'achève brusquement durant la deuxième, après une phrase toute de colère, terminée par une sorte de paraphe. Rarement les manuscrits de Leibniz nous présentent un ensemble aussi dénué de ratures, d'une homogénéité aussi spontanée et fervente, d'un style aussi pleinement rythmé, d'une pensée aussi hautaine, violente et irritée.

Nul écrit ne pourrait nous renseigner plus sûrement sur la foi personnelle de Leibniz. Croyance en un ordre primitif; identification de cette « raison originale » et de la « loi de la nature » ; — telle serait la première thèse. Dès maintenant, Leibniz s'oppose au dogmatisme chrétien, aussi bien catholique que protestant, puisque pour les théologiens la raison

1. *Inédits, Philosophie*, volume III, 11, 10 folios — intégralement autographiés.

primitive est supra-naturelle. Leibniz passe outre et conçoit la raison et la nature unifiées. Il croit en une raison humano-divine, principe des liens humains et même des liens de l'homme avec Dieu[1]. Raison qui permet à l'homme non seulement d'entrer en société avec Dieu, mais encore de vérifier les enseignements religieux que d'autres lui imposent[2]. Toute religion consistant en faits et en rites, une fois disparus les livres sur lesquels elle se fonde, devient une religion de mort[3]; au contraire, toute religion fondée en raison « ne saurait périr entièrement;... et, quoiqu'elle pourrait être corrompue, il y aurait toujours moyen de la ressusciter[4]. » « Ainsi, la raison étant une lumière suffisante pour guider nos actions ordinaires, et pour nous mener à la connaissance de Dieu et à la pratique des vertus..., elle est le principe d'une religion universelle et parfaite qu'on peut appeler avec justice la *Loi de la nature*[5]. » Cette « Loi de la nature » est si consubstantielle à notre être que toute religion qui veut vivre doit s'y conformer profondément, de sorte « qu'à l'égard du

1. *Inédits, Parallèle* cité, par. 1er. 1re partie, f° 1.

2. *Inédits, Parallèle*, par. 2, fol. 1, verso : « ... Et c'est la même absurdité de se laisser mener en aveugle lorsqu'on a des yeux pour voir le chemin que de se soumettre à une foi implicite, sur les décisions magistrales d'un autre, lorsque je prends autant de peine que lui pour m'informer de la vérité et suis peut-être doué d'autant de pénétration que lui pour en juger, et qu'ainsi je ne néglige pas plus que lui... de cultiver mon entendement. »

3. *Inédits, Parallèle*, par. 3, fol. 2, verso : « Or, les religions qui consistent en faits et en rites, et contiennent quoi que ce soit où la réflexion ou l'observation ne peut point atteindre, sont sujettes aux inconvénients dont je viens de parler, et à beaucoup d'autres. Un homme pourrait être privé de toute conversation et de toute lecture, et par conséquent de tout ce qui en dépend. Ainsi, si sa religion dépendait des livres, le livre étant perdu, elle se perdrait aussi, lorsqu'elle n'est point fondée en raison. Car en cas qu'elle y est fondée, elle ne saurait jamais périr entièrement, et quoiqu'elle pourrait être corrompue il y aurait toujours moyen de la ressusciter. »

4. *Inédits, Parallèle*, par. 3, fol. 2, verso.

5. *Inédits, Parallèle*, par. 4.

consentement et de l'observation de tous les hommes, *la loi de la nature est la religion catholique*[1] ».

Rechercher la loi de la nature à travers les mille contingences de la réalité : ainsi se formule la tâche héroïque. Cette loi éternelle ne demande « rien qui ne tende à nous rendre plus sages et meilleurs » et ne défend « rien qui n'apporte quelque inconvénient à nous ou à d'autres[2] ». De la sorte, des raffinements d'austérité, comme l'abstention d'une certaine espèce de nourriture, les châtiments corporels, le célibat perpétuel, sont contraires à la nature et à la raison originelle[3]. La vertu vraie doit consister en une exacte corres-

1. « Mais outre ces prérogatives, il ne faut point omettre, *en premier lieu*, qu'encore que toutes les sectes du monde et la plupart des personnes de chaque secte diffèrent beaucoup l'une de l'autre sur la vérité, l'étendue, les buts et le sens de leurs Révélations, elles ne laissent pas de concourir toutes dans l'aveu de l'obligation et évidence de la loi de la nature ; et *en second lieu*, que tous confessent, quelque doctrine spéculative qu'on puisse croire, et quelque rite religieux qu'on puisse pratiquer, que toujours la pratique de la morale ne peut être que celle que la loi de la nature prescrit, si vous voulez vivre commodément pour vous-même, et faire la fonction d'un membre utile à la société ; de sorte que, à l'égard du consentement et de l'observation de tous les hommes, *la loi de la nature est la religion catholique.* » (*Souligné par Leibniz.*) *Inédits, Parallèle*, par. 5.

2. *Inédits, Parallèle*, par. 10, f° 3.

3. *Inédits, Parallèle*, par. 10, f°3 : « Au lieu que les autres lois enjoignent bien des choses qui répugnent à la nature, et ne servent point à cultiver notre entendement et notre volonté ; par exemple, qu'un homme s'abstienne d'une certaine espèce de nourriture, pendant qu'il lui est permis de se servir d'autres, pour satisfaire à son appétit ; qu'il s'abstienne même certains jours de toute sorte de nourriture ; qu'il fasse le vœu d'un célibat perpétuel ; et qu'il se batte et châtie souvent son corps, en se donnant la discipline, et quantités d'autres austérités : comment peut-on concevoir raisonnablement que ces choses plaisent à Dieu, et servent à l'expiation des péchés commis ? Personne [ne] prétendra au moins qu'elles servent à illuminer l'esprit, et tout le monde demeurera d'accord qu'elles sont contraires à la nature. » — En un autre fragment *inédit*, Leibniz a rétabli la légitimité de l'ascétisme par ces lignes profondes : « ... Pour les maux, il est bon quelquefois d'en souffrir volontairement par manière de fatigue. C'est pourquoi je trouve que les mortifications mêmes des religieux seraient une bonne invention, si elles étaient employées avec esprit. Cette souffrance volontaire a deux usages : l'un est qu'elle nous endurcit jusqu'à nous rendre les maux qui pourraient survenir malgré nous moins sensibles... L'autre usage des souffrances volontaires, est

pondance entre nos puissances et nos satisfactions ; sinon, dit Leibniz, « nos penchants auraient été créés en vain [1]. » Comment savoir, dès lors, si l'on fait mal ? Sans doute on peut éviter les punitions extérieures, mais on ne saurait éviter la punition actuelle que le péché porte avec soi. Profonde doctrine d'immanence morale jadis formulée par le Bouddhisme : « Un mensonge volontaire... apporte avec lui la destruction [2]. »

De cette Loi de la nature les paganismes sont les diverses déformations. Or, au lieu de s'embarrasser d'une foule de règles, on se devrait pénétrer de ce précepte essentiel, à la fois confucien et chrétien : « Faire aux autres ce qu'on voudrait qu'on vous fît [3]. » Ainsi, « au lieu d'étudier quelques institutions embarrassées de droit et de lire des volumes sur les cas de conscience, on est assuré de ne pas manquer à son devoir quand on fait à d'autres ce qu'on voudrait qu'on nous

qu'elles nous donnent du plaisir, car elles nous font sentir notre force à résister aux maux... Cet usage des souffrances volontaires se peut encore transférer sur celles qui nous viennent malgré nous. Car rien ne nous empêche de les employer à notre bien comme si on les avait choisies. » (*Inédits*, *Philosophie*, vol. VIII, f° 53.)

1. *Inédits*, *Parallèle*, par. 10, f° 3.

2. Cf. Oldenberg, *Le Bouddha, Sa vie... sa communauté*, Trad. française, Paris, 1903, 2e édit., p. 371. — Cf. déjà la même doctrine dans le védisme. Oldenberg, *La Religion du Véda*, trad. française, Paris, 1903, in-8°, p 273. « Par l'aveu, la faute s'atténue ; *car ainsi la vérité règne*. » — De telles formules signifient d'admirable façon l'immanence morale que nous cherchons si douloureusement aujourd'hui.

3. *Inédits*, *Parallèle*, par. 17, f° 6, verso : « Dans les autres lois, après avoir employé beaucoup d'études et de travail, on n'est pas sûr d'éviter les erreurs. La règle de la morale est de faire aux autres ce qu'on voudrait qu'on nous fît ; principe posé par Jésus-Christ, et en paroles expresses encore par Confucius, cinq cents ans avant que Jésus-Christ fût né. » — Leibniz connaissait des fragments de Confucius, dès 1687 (Cf. Rommel, éd. cit., t. II, p. 113). Il confond d'ailleurs à tort en une même formule le précepte de Confucius : « Faites aux autres ce que vous voudriez qu'on vous fît » et celui de Jésus : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît », — alors que ces deux préceptes sont en réalité fort différents.

fît; et on ne se méprend pas en cela lorsqu'on ne veut rien qui puisse nuire à nous ou à d'autres [1] ». « C'est tout ce que j'ai jugé nécessaire de dire présentement », ajoute-t-il, « touchant l'excellence et l'avantage de la lumière de la raison. Mais ce que j'appelle loi de nature, et quels sont ses préceptes particuliers, et en quoi consiste son obligation fondamentale, cela sera traité ex professo dans le quatrième livre [2]. »

Ce quatrième livre ne fut jamais écrit. Et le premier livre se termine ainsi. Le deuxième, tout de polémique et de violence, contient l'histoire du paganisme ancien et moderne : Adoration issue des cultes humains transposés. — Le christianisme actuel est un vrai paganisme. Toutes les pratiques païennes ont été ressuscitées : « comme autels, encens, lumières, images, fêtes, vœux, pèlerinages, jeûnes, célibat, habillements, consécration, cérémonies, divination, sorcellerie,... ânges gardiens [3]... » Ces Chrétiens soutiennent les choses que Jésus-Christ est venu détruire : c'est un *antichristianisme* que le leur [4].

Mieux que mille flexibilités, une telle violence prouverait le Christianisme de Leibniz. L'indignation ici se nourrit, en effet, d'un amour pour l'œuvre du Christ. Ces Chrétiens-là n'ont pas le droit de s'appeler Chrétiens, déclare Leibniz, si du moins le Christianisme est autre chose qu'une faction politique « ou qu'un simple nom ». Celui qui « est imbu... de cette méchante religion, c'est un Païen ou Juif; mais ce n'est pas un Chrétien » ; qu'on ne parle pas d'abus romains seulement ; ce

1. *Inédits*, *Parallèle*, par. 17, f°. 6, verso.
2. Id., par. 18, f° 6, verso.
3. Id., Livre II, par. 16.
4. Id., Livre II, par. 17, f°. 10, verso.

sont « des folies ou des impostures en elles-mêmes, jamais enseignées ni supportées par Jésus-Christ, lequel, s'il revenait maintenant, trouverait que de détruire ces doctrines abstruses... serait un ouvrage plus difficile que celui qu'il avait entrepris en renversant les superstitions des Juifs et des Païens, pendant le temps de sa vie [1]. »

Quel Christianisme Leibniz eût-il, en son quatrième livre, substitué au christianisme dépravé des sectes existantes? Eût-il choisi la forme d'un protestantisme extra-confessionnel, s'appauvrissant en moralisme? Eût-il précisé au contraire le dogmatisme chrétien et le problème de l'essence de Jésus-Christ, selon une méthode adaptable ensuite soit à un protestantisme libéré des orthodoxies particulières, soit à un catholicisme régénéré ? Nous ne connaissons point la période constructive de cette œuvre passionnée. Devons-nous donc nous résigner à toujours ignorer la pensée intime de Leibniz? Plutôt revenons au titre même et méditons-le :

Il est une Loi de la Nature, à la vérité très distincte de cette « loi naturelle » dont les écrivains du XVIII[e] siècle multiplieront les superficielles expressions. Le Paganisme la corrompt. La

1. Leibniz ajoute et *termine ainsi* : « Quiconque donc me permet de me moquer de ces choses dans le paganisme ne doit point trouver mauvais que je ne les saurais mieux traiter lorsqu'on les a transplantées dans le christianisme, non plus que je voudrais faire différence entre la tyrannie d'un païen et celle d'un chrétien, et entre croire sans raison et croire ce que d'autres m'imposent. Tout cela peut suffire pour faire connaître le paganisme, qui paraît être si éloigné de la bonne et même de la tolérable religion. Nous allons maintenant en trouver une meilleure parmi les Juifs, quoique la leur ne soit pas encore la plus parfaite. Cependant, ce que nous venons de dire sur le paganisme et le christianisme corrompu est une instance mémorable de l'extravagance où la nature humaine peut aller. Et si quelqu'un s'étonne comment les hommes ont abandonné le bon et droit chemin, pour s'égarer d'une si étrange manière, il n'a qu'à considérer comment la doctrine simple et naturelle de Jésus-Christ est enfin dégénérée en superstitions de la manière que nous le voyons dans la papauté. » *Inédits. Parallèle*, Livre II, f° 10, verso.

Loi de Moïse redresse le Paganisme; elle ne retrouve pas encore la Loi de la Nature. Elle n'édifie pas encore; elle corrige seulement et prépare. Le Christianisme alors interprète nos plus profonds instincts, et nous réconcilie avec la vérité originelle que nous portons en nous. Comment la reconnaître à travers toutes les sectes? N'est-ce pas en creusant vers cette Loi de la Nature? Ici, en cette œuvre violente, Leibniz semble mépriser les expressions actuelles, si dépravées. Ailleurs, il se penchera vers elles, peut-être pour les régénérer et les ramener à leur pureté première. Mais, quelle méthode critique serait valable, qui ne se fonderait pas sur un Ordre Universel auquel se doivent ramener les religions? De là ce constant appel à la Loi de la Nature ou à la raison. « La raison est la voix naturelle de Dieu; et ce n'est que par elle que la voix de Dieu révélée se doit justifier [1]. »

*
* *

Ainsi, amour divin et amour humain; bien individuel et bien universel; raison et foi; nature et christianisme; tous ces concepts hostiles, résolvant leurs oppositions, ont pu être combinés en de successives synthèses. L'entière certitude fait défaut, parce que jamais Leibniz ne systématisa pleinement sa pensée religieuse. Que soit donc évitée toute conclusion absolue. En elle survivrait l'habituel préjugé de notre critique, avide de solutions tranchées et facilement communicables.

Quelle que soit, d'ailleurs, la matière étudiée en l'œuvre de Leibniz, toute conclusion qui se voudra trop rigoureuse sera presque inévitablement fausse. Que l'on approfondisse

1. Lettre *inédite* à Morell, 29 septembre 1698, f° 50.

la métaphysique, la mathématique ou la pensée religieuse, on est d'abord tenté de déclarer primordiale chacune d'elles. Mais à ce moment il faut se garder de conclure. En effet, chaque partie du système est une source.

Voici, entre plusieurs, un exemple significatif. Tout le système de Leibniz peut être déduit et Leibniz le déduisit lui-même d'une thèse logique : De la seule notion du sujet tous les attributs de ce sujet dérivent [1]. De cette thèse Leibniz conclut expressément l'impossibilité pour une substance d'être atteinte par une autre force que la force créatrice et annihilatrice, c'est-à-dire Dieu [2]. Dieu seul est notre objet immédiat externe [3].

Logiquement, cette conclusion s'explique par une telle déduction; mais, métaphysiquement, les sources en sont multiples et sans doute insaisissables. De plus, est-il sûr que la pensée proprement chrétienne n'ait pas parachevé une intuition métaphysique ? La doctrine de saint Paul sur un Dieu qui « opère tout en tous [4] » s'harmonise par avance avec celle de Leibniz sur un Dieu qui se révèle notre plus profond intérieur, et qui « seul opère sur moi », et qui seul aussi

1. Cf. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 433. « Disc. de mét. », par. VIII. — Cf. B. Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, ouv. cit., 1900. — M. Russell écrit : « I felt... that the Monadology was a kind of fantastic fairy tale, coherent perhaps, *but wholly arbitrary* » (non souligné par l'auteur). (Cf. ouv. cit., p. VII). Rejetant ainsi la « Monadologie », M. Russell choisit le « Discours de Métaphysique » et les Lettres à Antoine Arnauld pour y découvrir l'essence du système leibnizien. Sans doute ; mais que veut dire ce « wholly arbitrary » ? De quel droit déclarer arbitraire une œuvre que Leibniz ne nous a pas lui-même affirmée telle ? N'est-ce pas adopter un point de vue personnel et extérieur ?

2. Id., t. IV, pp. 433-434, « Disc. de Mét. », par. IX.

3. Cf. Leibniz, *passim*, et Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 453 ; t. V, p. 99, et Raspe : *Œuvres philosophiques de feu M. de Leibnitz*... 1765, p. 503 : « Dieu est le seul objet immédiat externe des esprits. »

4. *Corinth.* I, XII, 6 : « ... ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. » Edit. Tischendorf, t. II, p. 529).

« me peut faire du bien ou du mal[1] ». Idée non purement rationnelle, mais, presque également, mystique. Le Mystique apparaît avant tout comme celui qui nie les destructions phénoménales et qui, par inspiration, se persuade atteindre Dieu. Dieu est de plus près ma chose que mon corps, — *Gott ist mir näher angehörig als der Leib*[2]. — Le monde est comme s'il n'était pas. Essentiellement : je suis ; Dieu est.

Comment affirmer que Leibniz n'a pas construit ce mysticisme absolu, lors de recherches extra-rationnelles ? Lui-même, de la façon la plus imprévue, a reconnu l'essence de son système, non plus en un saint Paul, mais en une sainte Thérèse. « Quant à sainte Thérèse », écrit-il à Morell, « vous avez raison d'en estimer les ouvrages ; j'y trouvai un jour cette belle pensée, que l'âme doit concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Ce qui donne même une réflexion considérable en philosophie, que j'ai employée utilement dans une de mes hypothèses[3]. » On objectera que cette réflexion est extraite d'une correspondance avec un Mystique, dont Leibniz flattait les tendances. Mais, dans le plus rationnel de ses ouvrages, le « Discours de métaphysique », cette extase de sainte Thérèse se transfigure soudain, sans que Leibniz, d'ailleurs, oublie d'invoquer son inspiratrice. « ... Une personne dont l'esprit était fort relevé », écrit-il, « et dont la sainteté est révérée, avait coutume de dire que l'âme doit souvent penser comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Or rien ne fait comprendre plus fortement l'immortalité que cette indépendance et cette

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 457. « Disc. de Mét. », par. XXXII. « On voit fort clairement... que Dieu est tout en tous... »

2. *Lebnitz's deutsche Schriften*, herausggb. von Guhrauer, éd. cit., t. Ier, p. 412. *Von der wahren Theologia mystica.*

3. Lettre *inédite à Morell*, 10 décembre 1696. F° 17, recto et verso.

étendue de l'âme, qui la met absolument à couvert de toutes les choses extérieures, puisqu'elle seule fait tout son monde et se suffit avec Dieu [1]. » Sainte Thérèse venant confirmer la thèse du sujet logique ! Le système de Leibniz doit être regardé comme cette ville, qui « est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde [2] ». Thèse à la fois logique, métaphysique, mystique. Leibniz se montre à nous peut-être plus réel maintenant. Sa logique se confond tout à coup avec sa pensée mystique, sans que nul puisse décider si la première intuition fut toute rationnelle ou toute mystique. L'une et l'autre conclusion seraient fausses.

Voilà pourquoi, si l'on se demande finalement quelle est l'essence de la religion leibnizienne, on s'aperçoit qu'il faudrait pour ainsi dire créer de nouveaux termes, distincts des expressions usuelles de mysticisme et de rationalisme. Si le mysticisme est une doctrine de vie qui nous fait atteindre Dieu par l'intuition, et par la création en nous d'un état d'extase négateur de la recherche discursive; alors Leibniz n'est pas un mystique. Si au contraire le mysticisme admet que la raison soit la réalité ultra-phénoménale, et la source profonde de l'être ; si le mysticisme nie les destructions extérieures et proclame l'union essentielle ; s'il persuade les hommes que l'Universel est plus proche d'eux que leur propre corps; — alors vraiment Leibniz est un mystique. Mysticisme qui ne s'accommode plus de la recherche purement sentimentale, des états de fusion progressive avec Dieu, et qui n'admet pas d'autre mode de connaissance que la connaissance *totale*. Mais cette doctrine est en même temps un rationalisme, puis-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. IV, p. 458. « Disc. de Mét. », par. XXXII.
2. Id., t. IV, p. 434. « Disc. de Mét. », par. IX.

que jamais elle ne réclamera que la logique soit brisée : Ni mysticisme, en définitive, ni rationalisme, au sens ordinaire de ces deux termes. Peut-être une formule résumerait-elle assez exactement l'attitude de Leibniz : *Recherche rationnelle d'une réalité mystique*. Arriver par la raison à atteindre cette union mystique : Dieu plus près de moi que mon corps. Mais cette union elle-même est la raison vraie. N'est-ce pas dire que la raison la plus profonde recèle un secret mystique?

Nulle formule pourtant ne saurait pénétrer ce secret où nos mots étouffent. Sans doute Leibniz, par suite de ses scrupules logiques, eût prétendu tout exprimer. Mais il ne descendit jamais lui-même aussi avant que sa pensée...

Il atteignit pourtant par l'amour à cette source profonde de l'être. La « générosité », par qui nous nous construisons une « apothéose », survient chez l'homme qui a crucifié son non-être pour élire son être vrai. Véritable apothéose de l'homme par lui-même. Recherche de l'être vrai par delà l'être superficiel qu'il faut haïr. Alors nous crucifierons Adam et nous élirons Jésus : « Nous mourrons à Adam et nous vivrons à Christ. » Que chacun éprouve soi-même s'il a foi et vie [1].

« J'ai acheté les œuvres de sainte Thérèse et la vie d'Angèle de Foligno », écrit Leibniz à Morell, « où je trouve des choses admirables, reconnaissant de plus en plus que la véritable théologie et religion doit être dans notre cœur par une pure abnégation de nous-mêmes en nous abandonnant à la miséricorde divine [2] .» « Je ne saurais m'attribuer, » disait-il

1. *Leibnitz's deutsche Schriften*, éd. cit., *Von der Wahren Theologia mystica,* loc. cit., p. 413 : « Jeder prüfe sich selbst ob er Glauben und Leben habe; findet er einige Freude grösser als diese in der Liebe Gottes und Verherrlichung seines Willens, so kennt er Christus nicht genugsam, und fühlet noch nicht die Regung des heiligen Geistes. »

2. Lettre *inédite* à Morell, f° 16, verso.

encore, « une science certaine de tout ce que je souhaiterais de savoir en théologie ; mais je crois pourtant de savoir assez certainement ce qui me paraît essentiel[1]. » Cette essence de la théologie fut entrevue par un Jacob Bœhme, qui avait « assurément quelques pensées sublimes et solides[2] ». Mais chacun, sans doute, selon Leibniz, doit se forger à soi-même sa propre théologie mystique : « Je perds trop de temps à... étudier » un homme tel que Bœhme, disait-il, « et j'avance bien mieux par mes propres méditations[3]. » Méditations qui ramènent l'âme de plus en plus profondément à sa source. Renoncement à soi-même, pour trouver l'union avec Dieu ; mais de cette union, si on la ressent avec force, on extrait immédiatement l'union totale avec le bien universel : « Je crois que le renoncement total à soi-même n'est autre chose que de préférer le bien commun, ou, ce qui est la même chose, la gloire de Dieu, à son intérêt particulier.... Ce renoncement ne demande pas un repos, mais plutôt une activité[4]. »

S'incliner de plus en plus profondément vers la source de l'être ; trouver l'union avec Dieu, et alors discerner que Dieu lui-même agit ; aller de plus en plus vers l'intérieur, puis épanouir cette intériorité, lentement conquise, par une activité émergée des profondeurs humano-divines ; — telle serait peut-être la foi initiale, d'où émaneront tous ces projets leibniziens que l'analyse tout à l'heure a froidement dissociés. On peut parler en effet d'une foi de Leibniz. Foi génératrice

1. Lettre *inédite* à Morell, 4/14 mai 1698, f° 41.

2. Lettre *inédite* à Morell, 1er octobre 1697, f° 27, verso. Cf. sur Böhme, Lettre *inédite* à Morell, 4/14 mai 1698 : « Böhme m'a paru profond, et je lirai un jour ses œuvres » ; *Inédits, Chemie und Alchemie*, vol. VI, f° 31, etc.

3. A l'intérieur d'une lettre de Morell, novembre 1697.

4. Lettre *inédite* à Morell, 29 septembre 1698, f° 49, verso.

d'action ; foi neuve, indissolublement liée à une charité neuve. Imitateur de Dieu, l'homme répand immédiatement sa connaissance par son action. De même que le monde surgit de l'esprit divin par incessantes fulgurations, ainsi les actes humains en apparence les plus dispersés surgissent, par une fulguration imitative, hors de la trinité de l'Amour de Dieu, du Bien général et de la Gloire de Dieu. Si l'on voulait réduire à une formule une doctrine qui, en dépit de l'ambition, dont toujours fut hanté Leibniz, de tout soumettre à la logique, échappe à tout schématisme, on pourrait dire que le Bien général consiste à réaliser en tous les hommes la Gloire de Dieu, grâce à un Amour lié lui-même à une Connaissance : Attitude qui ne s'accomplit pleinement que si les hommes ne connaissent pas seulement, mais s'offrent, et transfigurent le Bien général en Bien universel. De là, le souci de trouver des souverains et des hommes qui incarnent l'humanité ; de là aussi le constant désir de connaître les forces passées, actuelles et possibles de l'humanité.

Qu'importe si cette « foi » ne ressemble guère à la foi traditionnelle ? Toutes les notions théologiques se retrouvent en Leibniz sans rien perdre de leur essence. La Gloire de Dieu n'est plus possédée par un seul être ; et toute substance qui atteint à la fois le monde physique de la perfection et le monde moral de la bonté la réalise en soi, dans l'exacte mesure où elle en comprend une parcelle. En quoi cette fragmentation interdit-elle la concentration finale de la Gloire en la monade divine ? De même la Grâce, au lieu de s'abaisser seulement vers l'homme, pénètre la Nature tout entière ; et Dieu est vraiment l'intériorité de toutes choses. Enfin l'Amour ne se réduit plus à l'adoration, qui, d'un être

perdu dans la nuit universelle, se tend vers un Dieu totalement distinct du monde ; il est constructif, imitatif, amour humain se parachevant en amour divin. Rien ne saurait être à la fois plus distinct des religions traditionnelles et aussi des « religions de l'humanité ». Toute l'action et tout l'amour humains sont incessamment vivifiés par une intuition constante de l'action et de l'amour divins.

Nous est-il permis d'aller par delà en l'âme de Leibniz ? Cette foi, inspiratrice de ses actions et de ses pensées, se traduisait-elle par des actes proprement religieux ?

A ceux qui ne séparent pas l'acte religieux de la fidélité au sacrement Leibniz ne paraîtra pas une nature religieuse. Ses essais démonstratifs de la transsubstantiation prouvent qu'il la justifia logiquement, non qu'il y adhéra pour lui-même. Mais pourquoi conclure de là à une insouciance religieuse ? Sans doute, rien n'est plus vain qu'une conception religieuse tout abstraite, et dédaigneuse de ces pensées qui s'achèvent en offrandes spirituelles. Mais rien, de même, n'est plus superficiel qu'une théorie uniforme, qui refuserait d'appeler religieux les hommes dont la croyance ne s'extériorise pas selon les préférences coutumières.

Comment, d'ailleurs, pourrions-nous décider de la vie intérieure d'un homme ? Qu'apprenons-nous quand nous savons, par les déclarations d'un médiocre secrétaire, que Leibniz ne communiait presque jamais et n'adhérait extérieurement à aucun temple ? Probablement plus attaché au luthérianisme qu'à toute autre doctrine religieuse, il fut avant tout étranger à un fidéisme confessionnel. Et d'autre part, quoique ses affirmations catholiques ne puissent guère être acceptées en leur netteté verbale, il laissa vivre en lui un désir « catholique ».

A la fois avide d'intériorités et d'expansions, il devait unir en lui-même, sans les ternir l'une par l'autre, les deux réalités protestante et catholique. L'Église qu'il semble avoir voulu inaugurer eût été pareillement puissante d'intériorité et d'expansion : N'est-ce pas redire d'une autre manière qu'il fut à la foi protestant et catholique, et n'est-ce pas en même temps relier au monadisme intégral une pensée religieuse, que l'on découvre de plus en plus féconde à mesure que l'on creuse vers elle ?

Dès lors il ne pouvait, ni accepter les pratiques tout extérieures, ni mépriser les pratiques par qui se manifeste une intérieure réalité. « Comme la véritable piété consiste dans les sentiments et dans la pratique, les formalités de dévotion l'imitent... Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des ombres de la vérité... Toutes ces formalités seraient louables, si ceux qui les ont inventées les avaient rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent [1]. » La pratique religieuse véritable serait peut-être alors analogue à ces composés qui « symbolisent... avec les simples [2] ». Si au contraire quelque discordance se remarque, la pratique devient une « cérémonie ». Et toute piété « cérémonielle » est « fausse [3] ». Mais comment, en même temps, pourrait-on réduire à une formule une imitation qui, devant se dérouler dans la succession, se hiérarchisera selon une progression infinie ? De là ce désir, partout saisissable en Leibniz, de justifier toutes les expressions positives. « Il est bon », écrivait-il, à propos des Solitaires de La Trappe, « qu'il y ait toutes sortes d'états dans l'Église ;

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 25. *Théodicée, Préface.*
2. *Monadologie*, par. 61.
3. Bodemann, *Die Leibniz Handschriften*, catal. cité. pp. 24-25.

cette variété est belle et utile[1]. » N'est-ce pas projeter l'Eglise elle-même sur l'univers monadique ?

On comprend maintenant que Leibniz ait çà et là préféré la ferveur des Mystiques au mol alanguissement des piétés contrefaites. « J'approuve », disait-il, « qu'il y ait des personnes qui prennent des biais extraordinaires pour tirer les autres de leur assoupissement[2]. » En 1691, on parla beaucoup à Hanovre d'une visionnaire, Mlle d'Asseburg, dont les théologiens demandaient l'emprisonnement. Leibniz, tout au contraire, écrivait : « Quand on rencontre de telles personnes, bien loin de les gourmander et de les vouloir faire changer, il faut plutôt les conserver dans cette belle assiette d'esprit comme on garde une rareté[3]... ». « Il y a de l'apparence », disait-il, « que sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne et autres personnes semblables étaient à peu près du même naturel ; et si cette fille était en Italie ou en Espagne, elle serait capable de fonder un ordre nouveau[4] ». Thèse tout à fait neuve, dont il importe peu que Mlle d'Asseburg ait été probablement la très imparfaite illustration. Telle pensée, exaltée ou morbide parce qu'elle contredit les habitudes ambiantes, s'harmonise ailleurs avec des instincts d'analogue essence, et s'extériorise en actes. Leibniz ne ressemble pas aux psychologues impatients de classifications faciles. De telles visions sont « naturelles », — mais naturelles « à cet esprit humain dont nous ne connaissons pas bien tous les ressorts ». Dieu

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. II, p. 536. Lettre à l'abbé Nicaise, 5 juin 1692.

2. *Inédits*, *Théologie*, vol. V, f° 5. *Extrait du journal anglais de William Penn.*

3. Klopp, éd. cit., t. VII, p. 144.

4. *Inédits*, *Théologie*, vol. XX, f° 3.

peut « se servir des causes naturelles pour nous donner des grâces et des bonnes pensées... Comme je crois qu'il est faux de dire que toutes les grâces sont naturelles, je crois qu'il n'est pas moins faux de soutenir qu'elles sont toutes miraculeuses[1] ». Profondément Leibniz rattache cette théorie des visions à celle même du prophétisme. « Les visions, » dit-il, « se rapportent d'ordinaire au naturel des personnes.... Et même cela a lieu à l'égard des véritables prophètes, car Dieu s'est accommodé à leur génie, parce qu'il ne fait pas des miracles superflus. Je m'imagine quelquefois qu'Ezéchiel avait appris l'architecture... parce qu'il a des visions magnifiques et voit de beaux bâtiments. Mais un prophète des champs comme... Amos ne voit que des paysages,... tandis que Daniel qui était un homme d'État règle les quatre monarchies du monde[2]. »

Admirable conciliation du « miracle » et de la « nature ». Le miracle exalte la nature, mais ne la peut contredire. Grâce qui s'abaisse sur notre monde intérieur, comment s'y aimanterait-elle, si notre « nature » n'appelait déjà vers elle ? Semblable plutôt à ces âmes que décrivit Plotin, et qui choisissaient, pour s'y incorporer, les matérialités de qui obscurément elles étaient désirées[3], la grâce décrite par Leibniz galvanise d'autant plus profondément la nature qu'elle en surgit pour ainsi dire. « ... Tout ce qui se fait », déclare Leibniz, « est toujours naturel à celui qui le fait ou à celui qui l'aide à faire. Ainsi ce qu'un homme fait avec l'aide de Dieu, s'il n'est pas entièrement naturel à l'homme, sera du moins naturel à Dieu en tant qu'il y aide, et ne saurait surpasser la nature

1. *Inédits*, *Théologie*, vol. XX, f° 3.
2. Klopp, éd. cit., t. VII, p. 145.
3. Plotin, *Ennéades*, IV, III, 13.

divine ni par conséquent toute la nature en général[1]. » Affirmation à la fois panthéistique et inséparable de l'existence d'un Dieu personnel ; car les seules prophéties qui paraîtront à Leibniz surnaturelles seront les prophéties « qui vont au détail[2] ». Telles furent certaines prophéties d'Israël.

Sans doute, les prédictions d'une visionnaire sont dépourvues de réalité objective. Et par là elles se séparent des prophéties de vrais inspirés. Mais l'état spirituel d'une simple extatique est-il donc dénué de valeur ? Cette prophétesse, dit Leibniz, ne voit que Jésus-Christ, « parce qu'on n'emploie guère d'autres saints chez les Protestants. Cet amour si ardent qu'elle porte au Sauveur, excité par les sermons et par la lecture, lui a fait enfin avoir la grâce d'en voir l'image ou l'apparence : Car pourquoi ne l'appellerais-je pas une grâce ? Cela ne lui fait que du bien ; elle en est joyeuse ; elle conçoit là-dessus les plus beaux sentiments du monde ; sa piété en est réchauffée à tous moments... On voit que des apparitions semblables... animèrent » les martyrs à souffrir. « C'étaient donc des grâces ; et peut-être beaucoup de saints n'en avaient point d'autres. Il ne faut pas s'imaginer que toutes les grâces de Dieu doivent être miraculeuses. Quand il emploie les dispositions naturelles de notre esprit et des choses qui nous environnent à donner de la lumière à notre entendement ou de la chaleur pour bien faire à notre cœur, je le tiens pour une grâce. Cette multitude des prophètes du peuple d'Israël apparemment n'était pas d'une autre nature[3]. »

Si l'on voyait en toute cette profonde théorie du mysticisme prophétique et extatique une négation de l'inspiration

1. Klopp, éd. cit., t. VII, p. 156.
2. Id., t. VII, pp. 147 et 157.
3. Id., t. VII, pp. 145-6.

judaïque, on mutilerait la pensée de Leibniz. Bien loin d'abaisser le prophétisme à l'extase subjective, il voudrait élever cette extase jusqu'à la rendre annonciatrice du prophétisme. Mais, persuadé de la fusion de la grâce et de la nature, il ne conçoit pas qu'une « inspiration » contredise la nature, ou inversement, qu'une extase, parce qu'elle se traduit par des résultats objectivement nuls, se puisse ramener entièrement à une imagination maladive. Là, n'est-ce pas claire vision ; ici, pressentiment obscur ? Dieu se communique aux prophètes véridiques ; mais comment ne se donnerait-il pas aussi aux humbles, qui trouvent en une exaltation une source de joie et de progrès intérieur ?

On ne peut dès lors se méprendre sur une telle analogie. Leibniz ne songe ni à réduire le prophétisme, ni à dénaturer les extases ordinaires. Si toutes les monades s'expriment les unes par les autres, selon d'infinis degrés de clarté et d'ombre, l'inspiration accentue la compénétration universelle. De même qu'un Ezéchiel transfigura les images dont déjà peut-être l'expérience lui fournissait l'humble préformation ; de même l'inspiration pénètre de plus en plus intérieurement, et jusqu'à percevoir quelques détails de leur destinée, les forces déjà produites par la nature. Est-elle pour cela diminuée ? Et plutôt ne doit-on pas dire : « La nature même mène à la grâce et... la grâce perfectionne la nature en s'en servant[1] » ?

Toutes les notions se rejoignent ainsi finalement ; et l'univers apparaît comme une puissance de métamorphose : Rien de stable ; nulle méditation d'où ne doive surgir une action ; nulle action qui ne soit convertible en pensée ; nulle contem-

1. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 605. *Principes de la Nature et de la Grâce*, par. 15.

plation qui ne se puisse transformer à la fois en pensées neuves et en actes infiniment renouvelables. Puisque les êtres ne s'achèvent jamais en eux-mêmes, mais en d'autres plus accomplis, où ils trouvent la raison de leurs pressentiments obscurs ; comment les actions inférieures se justifieraient-elles, sinon en se régénérant par les fins plus hautes vers lesquelles inconsciemment elles tendaient déjà ? Leibniz semble avoir modelé sa vie intérieure selon ce rythme monadique. Le grand but est l'amour de Dieu, écrivait-il à Morell, « je ne pense pourtant pas que le reste soit vanité. Au contraire je trouve du bon et du solide partout. Mais l'important est de le savoir bien rapporter à Dieu. Par exemple vos antiquités et vos médailles sont des justifications de l'histoire ancienne, laquelle sert de base pour démontrer la vérité de la religion et pour connaître le sens littéral de la Sainte Écriture, qui ne doit pas être méprisé quoiqu'il ne suffise pas... Enfin, je trouve partout Dieu et sa gloire [1]. »

Dès lors, Leibniz obéissait aux plus profondes exigences de son âme, quand il interprétait la réalité religieuse. Héroïquement tendu vers *tout ce qui est*, il semble s'être volontairement chargé de toutes les choses qui fussent assez fortes pour passer de la puissance à l'acte. Il les scruta, pour leur ravir un secret métaphysique. Peut-être expliquerait-on ainsi métaphysiquement qu'il se soit attaché à l'Église concrète, et non pas seulement à un Royaume idéal de la Charité sur la terre. De hautains penseurs tels que Spinoza ne veulent découvrir d'autres marques de l'opération de l'Esprit que la Justice et la Charité. N'oublient-ils pas, objecte Leibniz à Spinoza, qu'il y a des manifestations vivantes et concrètes de

1. *Lettre inédite à Morell*, 1er octobre 1697.

cette Justice et de cette Charité? D'autres hommes « n'accorderont pas » à Spinoza « que tout ce que la raison ne dicte pas doit passer pour superstition. Il n'est pas toujours à nous de juger de ce qui est superflu ou nécessaire… Dieu peut avoir des raisons à nous inconnues ; et je ne vois rien qui l'empêche de faire naître dans le monde une espèce de République dont il soit le chef, pourvue de certains commandements ou lois positives, outre celles de la justice et de la charité, que la raison naturelle dicte. Je ne sais pas même si cela n'est pas conforme à la beauté des choses et à l'ordre de la Providence… C'est pourquoi ceux mêmes qui ont de la charité et de la justice sont obligés, à proportion de leurs loisirs et de leurs talents, de s'informer s'il y a quelque chose de vrai… dans ces révélations ou religions qui font tant de bruit dans le monde, puisque ces mêmes révélations assurent que Dieu ne refuse pas sa grâce à ceux qui font leur possible de leur côté[1] ».

Telle est peut-être la vraie formule de la recherche religieuse : Alors que nous nous demandons si la Révélation est vraie, nous sommmes fidèles à ce qu'elle-même exige de nous.

Cette recherche de la vérité religieuse concrète ne serait d'ailleurs que la pâle figure de la méditation religieuse essentielle. Non seulement Leibniz pénétrait le Christianisme de toute sa métaphysique ; mais cette métaphysique elle-même, analogue à l'univers qu'elle recomposait, tendait vers la réalité suprême. Peut-être en effet les principes purement philosophiques découvriraient-ils un secret religieux, si l'entendement ne retombait bientôt lassé. Toute substance, de même, enveloppe l'esprit infini. La méthode suprême, dès lors, saisirait les principes philosophiques, distendrait leurs

1. Correspondance avec Spinoza, folio 10. Lettre adressée à « Monseigneur » (sans doute Jean-Frédéric).

limites trop prochaines, et les adapterait à une réalité finalement « théologique ». La philosophie, — logique ou métaphysique, — commence ; la « théologie », en sa rigueur littérale, c'est-à-dire la science de Dieu, ravit les problèmes alors que déjà la philosophie les abandonnait. Elle inaugure l'analyse divine. Nul dualisme, par suite, puisque les mêmes problèmes, à mesure qu'on en découvre l'intériorité, se laissent arracher leur essence mystique. Véritable hiérarchie, que Leibniz réalisa à travers tout son œuvre et dont un jour il nous révéla la formule décisive : « Je commence en philosophe ; mais je finis en théologien[1]. »

Il traduisit concrètement par sa vie cette suprématie mystique. Tous ses efforts « pratiques » dérivèrent de l'amour de Dieu, qu'il travailla à produire en lui, de mieux en mieux pur et intense. Même la prière vécut en lui. Non la prière inférieure et serve, mais quelque chose comme la prière éternelle, analogue à cette prière qui en la cosmogonie hindoue est l'ordonnatrice du monde[2]. « Ce n'est pas que » les prières « puissent rien changer dans le temps, ou dans l'ordre immuable des destins ; mais c'est que ces prières mêmes ont contribué à former cet ordre où elles entraient de tout temps[3]. » « Il convient encore aux philosophes de prier Dieu ; car, bien que tout soit écrit là-haut, il est encore écrit... que les prières des bons seront considérées[4]. » Prière résignée, prière d'ado-

1. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, cat. cité, p. 58. — (Cf. *Inédits*, *Philosophie*, vol. I, 4, f° 39).

2. Cf. Oldenberg, *Religion du Véda*, ouv. cit., p. 269 : — « Le sacrifice primitif des hommes a lui-même un prototype : c'est le sacrifice des dieux d'où procède l'univers... »

3. Klopp, éd. cit., t. X, p. 43. — Cf. plus haut le texte cité de la *Théodicée* nullement opposé à celui-ci. Cf. p. 478, note 5.

4. Gerhardt, *Briefwechsel von G. W. Leibniz mit Mathematikern.*, éd. cit., Berlin, in-8°, 1899, t. Ier, p. 483. Lettre à Tschirnhaus (1694).

ration et d'amour ; convertible en une œuvre d'art, une œuvre de science, une œuvre d'action.

Toutes les sectes attirèrent à soi cet homme, puis s'étonnèrent qu'il leur fût étranger. Finalement, Leibniz fut détesté à la fois par les pasteurs et par les prêtres romains. Pendant les deux dernières années de sa vie, appelé à la cour de Georges d'Angleterre et à celle de Louis XIV[1], il resta abandonné à Hanovre. Il ne fut suivi, lors de ses funérailles, que de son seul secrétaire, et fut enterré, selon le mot de son ami Ker de Kersland, « comme un voleur de grand chemin[2] ». Mort, il fut de même abandonné. Tandis qu'un Kant et un Hegel vivent dans la conscience allemande, Leibniz y demeure indistinct. Sa pensée religieuse, plus que toute autre, fut inconnue et mutilée. En même temps, ses projets politiques, que l'on s'acharnait à séparer de la source mystique d'où sans cesse ils avaient jailli, devinrent des efforts dispersés, naïvement irréalisables. On détacha pour toujours, d'un système qui se mourait sans elle, la « pratique » de Leibniz. Nos préjugés obtinrent que l'on restreignît un système qui s'était voulu large comme l'univers.

Mais cette foi en la continuité totale était trop haute pour

1. R. P. Tournemine, *Journal des Savants*, février 1722, p. 213, in *Murr's Journal*, t. VII, loc. cit., p. 218 : « Il (Leibniz) a porté la confiance jusqu'à s'ouvrir à moi sur le dessein qu'il avait de venir vivre en France ; ce fut en 1715 qu'il me l'écrivit. Le feu roi Louis le Grand... lut cette lettre et me chargea d'y répondre qu'il connaissait tout le mérite de M. Leibnitz, qu'il le verrait avec plaisir à sa cour, et qu'il lui rendrait le séjour aussi agréable qu'il serait avantageux à la France. »

2. Jean Ker de Kersland, *Mémoires*, Rotterdam, 1726, cité ap. Eckhart, biog. citée, p. 200, note : « J'arrivai à Hannover au mois de novembre 1716, le même jour que mourut le célèbre M. de Leibnitz, ce qui me causa une affliction inexprimable... Ce qui m'affligea encore sensiblement, ce fut le peu d'honneur que les Hanovriens lui rendirent après sa mort ; car il fut enterré plutôt comme un voleur de grand chemin que comme un homme qui avait été l'ornement de sa patrie. »

apparaître à travers une œuvre qui presque entièrement se cache en des manuscrits non exhumés. Quelquefois même, possédé par le dédain, Leibniz négligea de s'expliquer : « Le principe de continuité est... hors de doute chez moi, et pourrait servir à établir plusieurs vérités importantes dans la véritable philosophie... Je me flatte d'en avoir quelques idées ; mais ce siècle n'est point fait pour les recevoir[1]. »

Çà et là pourtant, il crut en un individu, en un groupe d'hommes, et il projeta une idée sur le monde ; puis il la laissa ; il revint à un autre projet, s'en détourna encore, pour renouveler ailleurs son effort. S'il a intimement pensé que la suprême manière d'adorer Dieu est de s'offrir comme instrument vivant et libre du Bien universel, il se voulut ainsi offrir. Imitation de Dieu lui-même, qui fait le don de soi, incessamment, à l'univers. L'univers seul est son objet[2].

Toujours, en vérité, Leibniz fut travaillé par la passion de distendre chaque force pour la répandre au delà de toutes limites. Passion qu'il transfigura par un effort héroïque, peut-être révélateur de sa métaphysique ultime : Afin de connaître la Gloire de Dieu, la récréer d'abord en soi et en autrui. L'homme qu'il rêva se fût voué aux tâches humaines, en songeant que Dieu même ne néglige nul des Mondes ; et il eût reconnu en le Bien de la Terre le simple signe, encore obscur, du Bien de l'Univers.

1. Lettre à un inconnu, 16 octobre 1707, citée par Guhrauer, biog. citée, t. Ier. Appendice, p. 33.

2. Gerhardt, *Phil. Schr.*, éd. cit., t. VI, p. 172 : « ... Dieu manquerait à ce qui est dû à l'univers, c'est-à-dire à ce qu'il doit à soi-même. »

FIN



APPENDICE

APPENDICE

I

L' « ENSEIGNEMENT » DES MANUSCRITS

Depuis 1901, l'étude intégrale des manuscrits de Leibniz a été définitivement entreprise. Une édition complète et scientifique a été projetée [1] ; or, il était impossible de la fonder sur le classement actuel des manuscrits [2]. On a dès lors décidé de rédiger d'abord un catalogue critique de toutes les pièces, tant éditées qu'inédites, retrouvées à Hanovre et dans les autres villes d'Europe. Ce catalogue ne sera pas une simple énumération de textes, mais une analyse technique, comprenant tout ce que chaque texte est susceptible de nous apprendre, aux points de vue des idées, de la chronologie, du graphisme, etc. Composé par de jeunes savants allemands et français [3], cet inventaire critique est actuellement terminé, et paraîtra, sans doute, prochainement.

Que l'édition ensuite soit réalisée ou abandonnée, ce travail préliminaire aura été infiniment précieux. En effet, une étude technique des manuscrits de Leibniz nous acheminera à la vision con-

1. Cette édition a été projetée, lors de la réunion de l'*Association internationale des Académies*, en avril 1901, par l'Académie des sciences de Berlin, l'Académie des sciences morales et l'Académie des sciences de Paris.

2. Il faut remarquer que le classement, tel qu'il est indiqué dans les deux catalogues déjà cités de M. Bodemann est identique au classement réel des Manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre. En outre, ces catalogues contiennent souvent des fragments inédits intéressants. Je remercie M. le Conseiller Bodemann, conservateur de la Bibliothèque royale de Hanovre, de m'avoir permis de consulter les manuscrits de Leibniz, lors de deux séjours à Hanovre. Je remercie également M. le Dr Karl Meyer, bibliothécaire.

3. Ce catalogue sera rédigé par MM. Paul Ritter, Kabitz, Grœthuysen, Wiese, — et MM. Rivaud, Halbwachs, Sire, Davillé.

crète de son œuvre. Et Leibniz ne peut être pleinement saisi que de cette manière. Même le jour où l'édition complète serait achevée, le contact personnel avec les manuscrits demeurerait nécessaire.

En effet, un enseignement précis et vivant émane de ces feuilles multiformes. Les manuscrits de Leibniz s'offrent à nous, intimement, personnellement, en quelque sorte. On jouit des variétés graphiques, — lettres tantôt abandonnées, hâtives, agrandies, penchées de gauche à droite; tantôt serrées, redressées, petites, rationnelles, penchées de droite à gauche. — Pareillement, on s'attache à classer la multitude des formats. Avant tout on découvre deux grandes catégories de brouillons: 1° L'in-folio, nettement semi-marginal (avec la marge généralement placée à droite), fréquemment fort raturé, couvert de renvois marginaux, d'ailleurs d'une écriture le plus souvent verticale et rationnelle. C'est là le brouillon soigné, travaillé, surchargé d'additions et de retouches. 2° Un grand nombre de feuilles, du même grand format, cette fois entièrement remplies, avec peu de ratures, d'une écriture le plus souvent hâtive et penchée, ou même parfois passionnée (telle, par exemple, l'écriture du *Parallèle* décrite plus haut p. 486), si bien que s'il ne fallait craindre une systématisation artificielle on pourrait dire qu'à ces deux types d'écritures correspondraient approximativement ces deux catégories de brouillons.

Bientôt, on aperçoit, au milieu de ces grands formats, de petits manuscrits, format papier à lettre, d'une écriture souvent soignée, peu raturés, destinés à fixer un point important. Mais le type le plus curieux des manuscrits de petit format est figuré sans doute par de petites feuilles très finement écrites, où on lit : « Extrait de ma réponse » ou : « Extrait de ma lettre à Monsieur... » Ces extraits se trouvent assez souvent au dos de lettres reçues.

Les manuscrits très finement écrits sont d'ailleurs parmi les plus intéressants au point de vue graphique. Par exemple, certains in-folio (avec des caractères parfois microscopiques), dénués de marges, et pourvus d'interlignes à peine sensibles. Là, Leibniz se documente, extrait quelques passages d'un livre [1], relate des particularités de son existence. Un manuscrit parmi tant d'autres est à cet égard significatif. Il est classé parmi les manuscrits

1. Je ne prétends pas indiquer ainsi un procédé constant de documentation chez Leibniz. Ses procédés furent en réalité extrêmement variés, depuis les extraits notés sur une feuille minuscule, jusqu'aux notes marginales ou interlinéaires sur la copie d'un secrétaire.

autobiographiques, sous la rubrique : *Ad vitam Leibnitii* 2. Il contient des notes au jour le jour, datées, souvent microscopiques, aux lignes on ne peut plus serrées, notes écrites en allemand, en français, en latin, les trois langues s'entremêlant selon toute fantaisie. Généralement, on lit ceci : M X... puis, deux points. Immédiatement après, un extrait de lettre, un renseignement politique, notés en quelques lignes, en une ligne parfois. Un autre type de manuscrit, à l'allure étrange, avec des lettres compliquées, et d'une lecture difficile, (tel, par exemple, l'*Appendix*, in *Théologie* vol. III, 4, décrit plus haut p. 207), type particulièrement fréquent dans certains manuscrits de langue allemande, où l'on découvre des pages chargées de fioritures, de dessins, de signes alchimiques[1]. Enfin, il faut noter les innombrables feuilles isolées, tantôt grands in-folio découpés en longueur, tantôt petites feuilles régulièrement disposées en rectangle, tantôt, et le plus souvent, de formes tout à fait irrégulières et bizarres, d'ailleurs fréquemment minuscules. Or, l'écriture de ces petites feuilles est souvent soignée, contrastant par conséquent avec l'irrégularité du format, souvent aussi hâtive et passionnée [Cf. pour ce deuxième type d'écriture, *Ad vitam Leibnitii*, 10 b fol. 2, phrase citée plus haut pp. 104-5.].

La ponctuation des manuscrits est, elle aussi, intéressante, souvent déterminée par les habitudes allemandes, mais, avant tout, personnelle et vivante. Très souvent, on ne découvre aucun signe de ponctuation. Les deux points sont abondants et fortement marqués ; il en est de même des points sur l'i et sur le j. Dans les manuscrits de langue française, les accents graves sont à peu près absents, les accents aigus irrégulièrement observés, plus souvent omis que notés. Le point n'est pas constant : parfois, il est remplacé par une sorte de point en haut ; ailleurs, et fréquemment, il est suivi d'un espace blanc. Souvent, la première lettre de la phrase nouvelle est minuscule, ce qui indiquerait le rôle à peine fixateur du point dans la phrase de Leibniz. En effet, très souvent, le point ne termine la phrase qu'en apparence : et la répétition, parfois invraisemblablement longue, des « que » après chaque point, rend sensible cette continuité réelle des phrases entre elles, fait que confirmerait encore la rareté des alinéas. De telles phrases, qui nous semblent trop longues dans l'exemplaire imprimé, deviennent au contraire limpides et vivantes, lorsqu'on les voit se « développer » sur le manuscrit, et s'accroître de toutes les

1. Noter que très souvent les papiers alchimiques ne sont pas de la main de Leibniz.

additions marginales. La phrase de Leibniz est animée d'un souffle intérieur, victorieux des lourdeurs apparentes, et le rythme n'en est pleinement saisissable que par la lecture directe des manuscrits[1].

II

LISTE CHRONOLOGIQUE DES ÉDITIONS CITÉES

Les sources particulières ont été indiquées en tête de chaque chapitre. Il y faudrait ajouter ici une bibliographie des éditions de Leibniz. Une telle bibliographie comprendrait d'abord l'inventaire détaillé des opuscules publiés par Leibniz lui-même, puis, l'étude analytique et critique des éditions, aussi bien des éditions dites « complètes », lesquelles en réalité furent toujours incomplètes, que des éditions fragmentaires. Pareille recherche ne présenterait pas seulement un intérêt technique. Par une enquête minutieuse, l'histoire de la philosophie leibnizienne et de ses phases d'influence apparaîtrait concrètement. Mais ce travail, ainsi entendu, exigerait presque un volume. Le catalogue définitif des écrits de Leibniz nous instruira sans doute à cet égard. Je dresserai seulement ici, comme il est naturel, une liste chronologique des éditions citées :

Viri illustris G. G. Leibnitii Epistolae ad diversos. Edidit atque praefatus est... **Kortholt**, Lipsiae, 1734-1742, 4 volumes petit in-8°.

Commercii epistolici Leibnitiani... per partes publicandi tomus prodromus, qui totus est Boineburgicus... tomi prodromi pars altera quae

1. Ces remarques très schématiques montrent assez que l'édition définitive devra être fidèle à toutes les particularités graphiques des manuscrits. Dans les citations de ce livre, j'ai rétabli l'orthographe moderne pour toutes les citations françaises, et pour la plupart des citations allemandes. Cela, pour deux raisons. D'abord, les textes des œuvres éditées sont, sauf de rares exceptions, d'une orthographe et d'une ponctuation le plus souvent inexactes. D'autre part, en ce qui concerne les citations inédites, la conservation de l'orthographe, — réduite du moins à elle seule, — obscurcit le texte plus qu'elle ne l'éclaire, l'orthographe de Leibniz étant, presque toujours, simplement bizarre. Cette orthographe elle-même n'apparaît d'un maintien nécessaire, que si on y joint l'indication de la *ponctuation*, des *ratures*, des *additions marginales*, toutes choses irréalisables au cours d'une étude, mais qui doivent être scrupuleusement notées dans une édition critique.

itidem Boineburgica est... Recensuit... **Gruber**. Hannoverae et Gottingae, 1745. Un tome en deux volumes pet. in-8°.

Œuvres philosophiques latines et françaises de feu M. de Leibnitz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la Bibliotheque royale à Hanovre et publiées par Mr. R. E. **Raspe**, Amsterdam et Leipzig, 1765, in-4°.

G. G. Leibnitii... Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio **Ludovici Dutens**. Genevae, 1768, 6 volumes in-4°.

Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum vulgati selecta specimina, edidit notulisque passim illustravit... **Feder**. Hannoverae, 1805, pet. in-8°.

Leibnitz's Deutsche Schriften, herausgegeben von Dr. **G. E. Guhrauer**, Berlin, t. Ier, 1838, t. II, 1840, 2 vol. pet. in-8°.

Leibniz und der Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. — Ein ungedruckter Briefwechsel über religiöse und politische Gegenstände, mit einer ausführlichen Einleitung... herausggb. von **Chr. von Rommel**, Frankfurt am Main, 1847, 2 vol. in-12.

Leibnizens gesammelte Werke aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover, herausggb. von.... **Pertz**. *Dritte Folge : Leibnizens Mathematische Schriften* herausggb. von **Gerhardt**, Berlin-Halle, 1849-1863, 7 vol. in-8°.

Lettres et Opuscules inédits de Leibniz par **A. Foucher de Careil**. Paris, 1854, in-8°.

Œuvres de Leibniz publiées pour la première fois d'après les Manuscrits originaux avec Notes et Introductions par **A. Foucher de Careil**, Paris, 1859-1875, 7 vol. in-8°.

Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Groszen. Eine geschichtliche Darstellung dieses Verhältnisses nebst den darauf bezüglichen Briefen und Denkschriften von **W. Guerrier**. Petersburg und Leipzig, 1873, in-8°.

Die Werke von Leibniz, gemäsz seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover. — Durch die Munificenz S. M. des Königs von Hannover ermöglichte Ausgabe von **Onno Klopp**. *Erste Reihe : Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, Hannover, 1864-1884, 11 vol. in-8°.

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausgegeben von **Gerhardt**. Berlin, 1875-1890, 7 vol. in-4°.

Leibnizens Entwürfe zu seinen Annalen von 1691 *und* 1692, *herausgegeben von* **Eduard Bodemann**, Hannover, 1885.

Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königlichen... Bibliothek zu Hannover beschrieben von Dr. **Eduard Bodemann**, Hannover, 1889, in-8°.

Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften von **Georg Mollat**, *Neue Bearbeitung*, Leipzig, 1893, in-12.

Die Leibniz-Handschriften der Königlichen... Bibliothek zu Hannover beschrieben von Dr. **Eduard Bodemann**, Hannover, 1895, in-8°.

Der Briefwechsel von Gottfried Wilhelm Leibniz mit Mathematikern, herausggb. *von* **Gerhardt**, Berlin, 1899, in-8°, t. Ier.

Korespondencya Kochanskiego i Leibniza wedlug odpisów D-ra **E. Bodemanna** *z oryginalów, znajdujacych sie w Bibliotece Królewskiej w Hanowerze, po raz pierwszy podana do druku przez* **S. Dicksteina** in *Prace matematyczno-fizyczne*, Warszawa, t. XII, pp. 225-278, 1901, et t. XIII, p. 237-284, 1902, in-8°.

Opuscules et Fragments inédits de Leibniz extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par **Louis Couturat**, Paris, 1903, in-4°.

Leibniz : Trois dialagues mystiques inédits. Fragments publiés avec une Introduction par **Jean Baruzi** in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° de Janvier 1905.

INDEX DES NOMS PROPRES

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

L'EXPANSION VERS L'ORIENT

DEUXIÈME PARTIE

CONSTRUCTION DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE

CONCLUSION

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY ET FILS




University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU
Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von 279315 Philos
L525
.Ybaru
Author Baruzi, Jean
Title Leibniz.
NAME OF BORROWER.

